This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059005P

DE LA VALEUR

DE LA

RAISON HUMAINE

DE LA VALEUR

DE

LA RAISON HUMAINE

OU

CE QUE PEUT LA RAISON

PAR ELLE SEULE

PAR LE P. CHASTEL, S. J.

PARIS

MAISON MÉQUIGNON-JUNIOR

J. LEROUX ET JOUBY, SUCCESSEURS

Libraires de la Faculté de Théologie de Paris

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS.

1854

265. a. 18.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

APPROBATIONS ROMAINES.

Admodùm Reverende Pater Generalis,

Legi Opus, cui titulus : *De la Valeur de la raison humaine,* quod mihi valdè probatur; ideò censeo esse edendum.

MATTH. LIBERATORE, S. J.,

unus ex script. Periodici *La Civiltà cattolica.*

Legi quâ potui diligentiâ Opus inscriptum : *De la Valeur de la raison humaine,* et mihi ad recognoscendum traditum. Quemadmodum verò nihil in eodem inveni quod censurâ dignum arbitrarer, ita plurima repperi scitè sapienterque dicta, et nostris hisce temporibus opportuna aut etiam necessaria. Quare, sicuti scriptori ex animo gratulor, ita iis quorum interest auctor sum ut Operis præclari et opportuni editionem promoveant.

KAROL. PASSAGLIA, S. J.,
è Coll. Romano.

IMPRIMATUR.

F. DOM. BUTTAONI, O. P.
S. Palat. Apost. Magister.

Romæ, 26 aprilis 1854.

INTRODUCTION.

I. — MOTIF DE CET OUVRAGE.

Un siècle peut s'immortaliser par sa philosophie comme par sa valeur militaire ou ses progrès dans les arts; et la gloire philosophique ne le cède à aucune autre en éclat et en solidité. Mais un siècle ne peut aspirer à un haut degré de gloire philosophique, lorsqu'il emploie son génie et toute son activité à discuter la valeur même de la philosophie. Que, prétextant ses défauts, il la déprime par une aveugle envie, ou qu'épris de sa grandeur, il l'exalte par un vain orgueil, quel service aura-t-il rendu à la science, et quelle reconnaissance aura-t-il méritée de la postérité?

La raison humaine, tout affaiblie qu'elle ait été par la chute, conserve encore un reste d'énergie et de rectitude; elle peut s'élever encore à de grandes hauteurs, et promenant ses regards autour d'elle, découvrir de nouveaux et vastes horizons. Mais si elle concentre sa vue sur elle-même pour se contempler et calculer mi-

nutieusement ses forces, quel résultat fécond peut-elle attendre de ce travail solitaire?

Le fondement psychologique peut être le point de départ, le point fixe et assuré, d'où la pensée s'élancera pour arriver progressivement à de précieuses découvertes; mais le moi ne peut être en lui-même le champ de nombreuses et illustres conquêtes.

« Idéologie, s'écrie M. de Bonald, étude stérile, tra-
« vail de la pensée sur elle-même, qui ne saurait pro-
« duire[1]... Cette idéologie, dont on est si fort occupé,
« est-elle, je ne dis pas utile au progrès de l'esprit ou
« de la science, mais peut-elle même être l'objet d'une
« étude raisonnable, et faire partie de l'enseignement
« philosophique? Nous cherchons le principe de nos
« connaissances dans nos idées et dans nos sensations;
« mais ces idées et ces sensations sont nous-mêmes qui
« pensons et qui sentons. Nous jugeons donc de nos
« idées et de nos sensations avec nos idées et nos sen-
« sations, et nous n'avons pour apercevoir, distinguer
« et classer les diverses opérations de notre esprit sur
« les idées et les sensations, que notre âme, notre es-
« prit qui les reçoit, ou plutôt qui est lui-même les unes
« et les autres. Mais notre esprit n'est qu'un instrument
« qui nous a été donné pour connaître ce qui est hors
« de nous; et lorsque nous l'employons à s'étudier lui-
« même, nous le faisons servir tout à la fois, et d'ins-

[1] *Pensées sur div.*, I, p. 138, édit. 1817.

« trument pour opérer, et de matière même de notre « opération : labeur ingrat et sans résultat possible, « qui n'est autre chose que frapper sur le marteau, et « qui ressemble tout à fait à l'occupation d'un artisan « qui, pour tout ouvrage, et dépourvu de toute matière, « se bornerait à examiner, compter, disposer ses outils, « et passerait son temps à les polir. Au lieu d'attacher « le premier anneau de la chaîne de nos connaissances « à quelque point fixe placé hors de l'homme, cet an- « neau, nous le tenons d'une main, et nous étendons « la chaîne de l'autre; et nous croyons la suivre, lors- « qu'elle nous suit. Nous prenons en nous-mêmes le « point d'appui sur lequel nous voulons nous enlever; « en un mot, nous nous pensons nous-mêmes, ce qui « nous met dans la position d'un homme qui voudrait « se peser lui-même sans balance et sans contre-poids. « Jouets de nos propres illusions, nous nous interro- « geons nous-mêmes, et nous prenons l'écho de notre « propre voix pour la réponse de la vérité. Je le répète, « notre esprit n'est qu'un moyen de connaître, un ins- « trument pour opérer hors de nous. Religion, morale, « politique, littérature, sciences, arts, la société, l'uni- « vers, tout est à sa disposition : ce sont de riches et « d'inépuisables matériaux qui attendent que la pensée « de l'homme les mette en œuvre. C'est là, c'est au « dehors qu'il faut diriger nos recherches; et la con- « naissance de nous-mêmes n'est que la connaissance « de nos rapports avec les êtres semblables, et de nos

« devoirs envers eux... L'esprit même sera fécondé par « cet exercice légitime de ses forces : ainsi un instru- « ment, manié par un ouvrier adroit, devient, par « l'usage, plus propre à l'objet auquel il est employé. « Mais si nous nous obstinons à creuser nos idées pour « y chercher nos idées, à vouloir connaître notre esprit « au lieu de chercher à connaître avec notre esprit et « par notre esprit, ne risquons-nous pas de faire comme « ces insensés du mont Athos, qui, les journées en- « tières, les yeux fixés sur leur nombril, prenaient pour « la lumière incréée des éblouissements de vue que leur « causait cette situation? L'esprit s'épuise, se dessèche, « se consume dans cette stérile contemplation de lui- « même; triste jouissance d'un esprit timide, que je « n'oserais appeler étude, et qui le rend inhabile à se « porter au dehors, et infécond à produire [1]. »

C'est admirablement dit; et l'on ne pouvait peindre avec plus de richesse et de magnificence un sujet aride de la métaphysique. Il y a du vrai dans cette amplification ingénieuse, mais il y a aussi de l'exagération; défaut que l'on regrette d'autant plus de trouver dans un écrivain si éminent, qu'il est devenu plus ordinaire depuis lors à une école qui se couvre de son nom respecté.

Si l'étude du moi, ou de la raison, exclusivement

[1] *Recherches phil.*, I, p. 65 à 69, édit. 1838. — Cf. *Législ. primit.*, I, p. 97, édit. 1829, et *Principe constit. de la soc.*, p. 13 et 14, édit. 1830.

bornée à elle seule, n'est point ce qu'il y a de plus grand, de plus fécond et de plus productif pour la science, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne puisse « être l'objet d'une étude raisonnable, » souvent même nécessaire. Nous n'en voudrions d'autre preuve que M. de Bonald lui-même. Qu'a donc fait l'illustre écrivain, dans la plupart de ses nombreux ouvrages, sinon de l'idéologie et de la psychologie? Et qu'a-t-il discuté dans sa philosophie, sinon l'idée, la pensée, la raison humaine? Qui a parlé plus que lui d'*idées générales* ou *simples, sociales* ou *individuelles, collectives* ou *composées*[1]; de *principes abstraits* et *généraux; généraux*, parce qu'ils sont *abstraits*, et *principes*, parce qu'ils sont *généraux*[2]? Qui s'est plus occupé de la *sensibilité*, de l'*entendement* et de l'*imagination;* de l'*idée*, de la *sensation*, de l'*image* et de la *pensée*[3]? Qui encore, inventeur moins heureux qu'ingénieux, a voulu introduire et accréditer, à l'usage d'une psychologie nouvelle, les mots nouveaux *imager* et *idéer*[4]? Qui, enfin, a plus étudié les opérations de l'esprit, l'origine de la pensée, ses rapports avec la parole, ou plutôt sa dépendance de la parole et de l'enseignement?

On peut dire que dans tous ses ouvrages, la grande

[1] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 18, édit. 1836.

[2] *Ibid.*, p. 37. Cf. *Recherches phil.*, I, p. 395-398.

[3] *Passim.*

[4] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 240. — *Législ. primit.*, I, p. 317, et *passim.*

préoccupation de M. de Bonald fut d'observer la raison, pour en découvrir la faiblesse, pour l'opposer à l'autorité puissante de la tradition et de la révélation. Et telle a été, depuis lui, la tendance d'une classe nombreuse d'écrivains qui l'ont pris pour maître dans les sciences philosophiques.

A cette époque, il se manifesta parmi les catholiques de France un mouvement presque général, un entraînement qui dure encore, et auquel participa lui-même l'auteur de la *Législation primitive*, s'il n'en fut pas un des premiers promoteurs. Depuis plus de trente ans, une foule de penseurs, dans un but très-louable sans doute, mais plein d'illusion et de péril, ont mis toute leur philosophie, moins à étudier la raison, qu'à la déconcerter. C'était au profit de la religion qu'ils prétendaient amoindrir la raison; et ils ne s'apercevaient pas qu'en sacrifiant la raison à la religion, ils sapaient les fondements de l'une et de l'autre, comme les en a récemment avertis le concile de Rennes.

En face de ce mouvement plus généreux que réfléchi, s'en est manifesté un autre, en sens tout contraire, dans le camp des rationalistes, héritiers peu dissimulés des philosophes du dix-huitième siècle. Comme leurs devanciers, ils ont fait de la raison l'objet de leurs discours et de leurs éloges pompeux; ils l'ont exaltée, adulée; ils l'ont déifiée. La raison, pour ces philosophes, est une puissance absolue, indépendante, illimitée : voilà l'erreur du rationalisme.

Par où l'on voit que les principales erreurs de ce siècle, en philosophie, se résument en deux erreurs opposées sur la valeur de la raison humaine. Par où l'on peut voir aussi que le dix-neuvième siècle ne saurait prétendre jusqu'ici à une grande gloire philosophique. Il a cependant étudié la philosophie, mais généralement il s'est renfermé dans la psychologie ; montrant dès lors qu'il renonçait à s'immortaliser par ses progrès et ses découvertes. Et, en effet, il ne s'est illustré jusqu'à ce jour que par ses erreurs, et spécialement par ses erreurs sur la raison.

Il ne peut y avoir non plus, nous le savons bien, ni gloire, ni mérite éclatant à réclamer contre ces excès, à présenter la raison sous son véritable jour. Il ne s'agit, en effet, ni de découvrir de nouveaux horizons, ni d'apporter au monde des vérités nouvelles. Il s'agit simplement de conserver à la raison humaine son rang et sa dignité ; comme aussi de reconnaître les limites qu'elle n'aurait jamais dû franchir. Tâche humble et modeste, que ne relève ni l'attrait de la nouveauté ni l'espoir d'un progrès soudain dans la science ; mais seulement l'espoir d'un retour au vrai, condition première de tout progrès réel. Tâche utile, croyons-nous, si elle était bien accomplie ; et que nécessitent les intérêts les plus essentiels de la religion et de la civilisation.

Une confiance excessive et imméritée dans les forces de la raison inspire une présomption coupable, porte à négliger, à mépriser la révélation et les divins ensei-

gnements; abandonne l'esprit humain, sans règle supérieure, à tous les dangers d'erreur et de ruine.

D'un autre côté, cette guerre faite à la raison est un outrage à son auteur. S'obstiner à la déconsidérer et à la calomnier, c'est mal servir la religion, c'est travailler à détruire les preuves qui l'appuient, et attirer sur les catholiques les sarcasmes et les dédains de l'incrédulité. Hélas! ces excès de quelques catholiques devraient bien plutôt servir de leçon au rationalisme, et lui montrer de plus en plus la faiblesse et la misère de la raison humaine; puisque tant d'hommes consciencieux, sincères, et placés dans les conditions les plus favorables pour connaître le vrai, ont pu s'abuser si étrangement.

Ces considérations justifieront assez ce travail, ou du moins l'intention qui nous le fait entreprendre.

Depuis quelque temps, les conciles ont parlé, et plusieurs ont flétri les erreurs du rationalisme. Mais les rationalistes écoutent peu la voix des conciles, et peut-être ne l'entendent pas bien. Peu disposés à se rendre à une parole d'autorité, volontiers ils demanderaient à l'Eglise plutôt des raisons que des décisions. Nous serions heureux de leur offrir quelques-unes de ces explications qu'ils désirent, et de leur faire voir que les définitions des conciles ne sont pas sans raisons.

Plusieurs conciles ont aussi parlé pour le traditionalisme; le concile d'Amiens surtout est descendu à des détails importants, et lui a signalé les principaux excès à éviter. Et cependant depuis lors, depuis même le con-

cile d'Amiens, il continue ses mêmes errements; soit qu'il n'ait pas entendu, soit qu'il n'ait pas compris la leçon des conciles.

D'ailleurs, ces excès d'opinions sont le produit naturel du système nouveau, et tiennent à ses racines. Il faut une bonne fois descendre jusqu'à ces racines, et montrer combien elles sont profondément viciées. Il faut dépouiller ce système de son prestige, dissiper les ombres dont il obscurcit cette partie de la science, et, si nous le pouvons, montrer où est le vrai en cette matière.

II. — PLAN ET DIVISION DE CET OUVRAGE.

La raison ne peut rien sans le secours de la société et de son enseignement. Tel est le principe fondamental de la nouvelle école.

Mais si un homme ne peut rien sans le secours de l'enseignement, deux hommes, dix hommes, fussent-ils réunis, ne peuvent pas davantage. Elle le soutient encore. Si, entre une génération, dit-elle, et celles qui la précèdent, on supposait une solution de continuité, cette génération, sans parole, sans pensée aucune, serait condamnée à végéter dans la sphère de l'animalité.

C'est que la raison ne se forme qu'à l'aide d'une raison déjà formée, et l'intelligence ne peut s'ouvrir qu'au contact d'une autre intelligence qui lui communique la

lumière, comme un flambeau s'allume à un autre flambeau. La chaîne ne saurait être interrompue; par conséquent, le premier anneau est en Dieu, qui a dû instruire le premier homme, pour qu'il instruisît toute sa race. C'est ainsi que sont transmises les vérités générales, morales et religieuses.

Tout individu doit recevoir de la société ces vérités importantes; aucun esprit humain ne saurait les découvrir, quelque cultivé qu'on le suppose pour tout le reste. Suivant les principes de cette école, si une génération laissait se perdre quelques-unes de ces vérités, les générations qui suivraient, tous les hommes ensemble, ne seraient pas capables de les retrouver par eux-mêmes : il faudrait pour cela un second enseignement divin, quand même il ne s'agirait que des vérités de l'ordre purement naturel.

Les chrétiens ont le bonheur de posséder un enseignement complet; ils ont même un tribunal infaillible, permanent, pour proposer et expliquer cet enseignement, pour décider toutes les questions qui concernent la foi et la morale. Mais ici la nouvelle école semble exagérer encore les droits de cette autorité sacrée, ou plutôt abaisser en ces matières le pouvoir de la raison, et méconnaître ses devoirs en plusieurs manières.

Telles sont les attaques dont le traditionalisme poursuit la raison humaine, dans quelque position qu'elle se trouve : au sein, comme en dehors de la révélation, de la civilisation, de la société.

Mais les rationalistes, de leur côté, tombent dans des excès bien plus graves encore, en attribuant à la raison un pouvoir et des droits qu'elle ne saurait avoir. D'après eux, l'homme isolé peut de lui-même et par son activité propre développer son intelligence; et en partant de l'enfance spirituelle la plus complète, s'élever graduellement aux dernières hauteurs de la raison et de la science. Non-seulement ils s'imaginent que le premier homme, jeté sur la terre à l'état d'ébauche, aurait pu se former de la sorte; mais ils semblent croire que telle a été, en effet, l'origine du genre humain. C'est le premier anneau de la chaîne du progrès humanitaire.

L'homme isolé, pour se former et se développer, n'a besoin d'aucun secours étranger. A plus forte raison, plusieurs hommes, sortant de leurs repaires, et se réunissant dans des conditions semblables, pourraient-ils former une société complète, inventer le langage, les arts et les sciences, et conquérir infailliblement la civilisation. Une fois en possession de la civilisation, on conçoit que l'esprit humain est plus puissant encore; accumulant les richesses de chaque génération passée, il s'élèvera indéfiniment; il découvrira avec les secrets de la nature, toutes les vérités du monde moral et religieux; et rien ne sera soustrait à son regard et à son empire. Avec de telles prétentions, il ne faut plus parler de révélation et de christianisme. Tel est aussi le terme où aboutit le rationalisme : la négation du surnaturel et le règne exclusif de la raison sur la terre.

On voit que la raison humaine peut se trouver dans des positions bien diverses.

Pour répondre à ses détracteurs comme à ses admirateurs exagérés, pour avoir une idée juste et complète de son pouvoir comme de ses besoins, nous devons l'examiner dans chacune de ces positions différentes.

Si on suppose un individu isolé et en dehors de tout commerce avec les hommes, que pourra-t-il connaître, privé de toute société, sans aucun enseignement humain ou divin? Triste spectacle, sans doute, mais que nos adversaires nous obligent à considérer.

Ils nous provoquent ensuite sur un autre terrain, où nous devons encore les suivre. Ils supposent plusieurs individus, également étrangers à tout enseignement, et qui se réuniraient entre eux, sans rien apporter du dehors; c'est-à-dire qu'ils supposent des hommes en société, mais dans une société sans tradition. Il s'agit de savoir si, dans une telle société, les hommes pourraient avoir quelques connaissances, échanger quelques idées, former quelque langage. C'est ce que nous nous proposons d'examiner.

Après cela, supposons des hommes non-seulement en société, mais au sein d'une civilisation avancée; non-seulement en échange de sentiments et de pensées avec leurs contemporains, mais communiquant avec les générations passées, vivant de leur vie et de leurs richesses acquises; en un mot, supposons une raison fortifiée par toutes les ressources de l'humanité; des esprits cultivés

par l'étude et par tous les moyens d'instruction, moins les enseignements divins. Que peut la raison humaine dans ces conditions, les plus favorables qu'on puisse lui faire? Elle peut quelque chose; et relativement aux hypothèses précedentes, elle peut de grandes choses. Mais, dans ces conditions mêmes, nous verrons combien elle est faible, combien elle est bornée; et c'est ici qu'avec tous les théologiens catholiques, nous reconnaîtrons l'infirmité, l'impuissance de la raison humaine sans le secours de la révélation divine.

Nous irons plus loin encore, et nous poserons une dernière question. Au sein d'une société chrétienne, d'une société formée par la prédication évangélique, c'est-à-dire par l'enseignement le plus complet que le ciel ait accordé à la terre; que peut, même avec cet enseignement, la conscience du chrétien; que peut la raison du savant et du philosophe sans la règle vivante, sans la présence permanente de l'oracle infaillible? Que peut la raison du dix-neuvième siècle sans le tribunal de l'Eglise? Question importante, qui touche non-seulement les penseurs protestants, non-seulement les incroyants et les rationalistes, mais les catholiques eux-mêmes. C'est par là que nous finirons.

Voici donc tout notre plan.

Nous rechercherons : 1° ce que peut la raison sans le secours de la société; 2° ce qu'elle peut avec le secours d'une société sans tradition; 3° ce qu'elle peut avec une tradition humaine et dans une société civili-

sée, sans le secours de la révélation; 4° ce qu'elle peut, enfin, dans une société chrétienne, avec toutes les vérités révélées, sans le tribunal infaillible de l'Eglise.

Dans ce cadre, il nous sera donné de considérer la raison humaine sous toutes ses faces, d'en apprécier les forces et la valeur dans toutes les situations. Nous voulons rester impartial envers elle, et la juger sans injustice comme sans flatterie; mais si nous sommes obligé de venger ses droits contre ses détracteurs abusés, nous devrons bien plus encore réprimer les prétentions ambitieuses de ses dangereux exagérateurs.

DE LA VALEUR

DE LA

RAISON HUMAINE

OU

CE QUE PEUT LA RAISON PAR ELLE SEULE.

PREMIÈRE PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON SANS LE SECOURS DE LA SOCIÉTÉ.

CHAPITRE Ier.

MOYEN DE SOLUTION.

Diverses sources de lumières et de connaissances existent dans le monde : la révélation, la tradition et la raison. Il s'agit de déterminer la part qui revient à celle-ci dans l'acquisition de la vérité.

Mais là même se présente une immense difficulté. Pour faire connaître ce que peut, ce que produit la raison, il faudrait la montrer séparée de ses deux puissants auxiliaires, agissant dans un domaine propre, avec les seules ressources qu'elle puise en elle-même. Or, voilà ce qui semble d'abord impossible.

La révélation existe dans le monde; elle y a existé

dès l'origine. Elle a pris la raison à son début, et l'a aussitôt éclairée de lumières surnaturelles, sans lui donner le temps d'expérimenter ce qu'elle aurait pu par elle seule et par ses forces naturelles. Les enseignements divins n'ont jamais été complétement perdus pour le genre humain ; leurs effets ont accompagné partout la raison ; et alors qu'elle y avait renoncé, elle en recevait encore une lointaine influence. La société lui transmettait, avec la vie, plusieurs des vérités reçues ; et sans jamais l'abandonner à elle seule, elle lui communiquait toujours une part de ce qu'elle avait conservé elle-même.

Ainsi en a-t-il toujours été. Il n'y a point, dans le monde, de raison abandonnée à elle seule ; et toute raison est enseignée. Nous puisons tous, depuis notre enfance, dans la tradition ; et ses leçons viennent se confondre, à notre insu, avec ce que nous tirons de notre propre fonds. Or, nous disent complaisamment les partisans exclusifs de la tradition : Commencez par séparer ces éléments si profondément mélangés, avant de nous vanter le produit de la raison ; retirez de ce fleuve toutes les eaux qu'y ont versées les affluents, les sources fécondes de la tradition ; et alors vous nous proposerez, comme au fabuliste, de boire le fleuve, réduit à lui-même.

Nous croyons nos honorables adversaires peu disposés à boire, même après expérience faite. Néanmoins, pour ôter tout prétexte à leur apparente sécurité, nous oserons accepter leur défi ; et nous entreprendrons de leur faire voir la raison agissant, au moins quelque temps, en dehors de toute révélation et de toute tradition.

Nous pourrions prendre la raison dans le monde des

sourds-muets, et voir si ces infortunés, avant leur instruction, sont condamnés, comme on l'a dit, à végéter dans la sphère animale; si « les idées naturelles du « sourd-muet sur les rapports des êtres moraux entre « eux, ou vérités morales et sociales, comme sur le rap- « port des êtres physiques, ou vérités physiques et géo- « métriques, ne peuvent, faute de signes qui les ex- « priment, se rendre présentes à son esprit, pour être « présentées à l'esprit des autres et faire ainsi l'objet « de sa réflexion et le sujet de sa conversation, jusqu'à « ce que l'instruction l'introduise dans la société, dé- « positaire en quelque sorte de toutes les idées, puis- « qu'elle en conserve par la parole et l'écriture toutes « les expressions[1]; » ou encore si « les sourds-muets « pensent, mais seulement par images, et n'expriment « aussi que des images par le geste ou le dessin[2]. » Nous verrions si le sourd-muet, avant son initiation aux méthodes modernes et son entrée dans nos établissements publics, ne possède aucune idée intellectuelle, morale ou religieuse; s'il ne connaît rien d'un être supérieur au monde, de la différence du bien et du mal; s'il ne tire jamais aucune conséquence des circontances les plus vulgaires de la vie. Et nous entendrions toutes les familles de ces enfants malheureux, tous les instituteurs qui les ont observés, donner un démenti unanime aux exagérations de l'école traditionaliste.

Mais il resterait à savoir où ils ont puisé ces notions et ces idées. Est-ce dans leur esprit individuel et leurs observations solitaires, ou dans leurs communications avec la société? Car ils ont vécu, depuis leur naissance,

[1] De Bonald, *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 234. — [2] *Ibid.*, p. 255

au sein de la famille; ils ont communiqué avec elle par le moyen de la vue, et par ce moyen la famille s'est constamment appliquée à leur donner toute sorte d'idées et toute sorte de notions.

Là n'est donc pas la solution complète que nous cherchons. Il nous faut remonter plus haut.

On parle de quelques enfants séquestrés dès leur bas âge ou abandonnés dans les forêts sans qu'ils aient connu la société ni pu profiter de ses enseignements. Nous examinerons ces tristes exceptions de l'espèce humaine, et nous rechercherons ce que ces enfants ont pu connaître dans un pareil état. Mais, d'abord, ils ont été peu nombreux, et en eux-mêmes très-difficiles à observer. De plus, il n'est pas toujours sûr qu'avant leur séquestration ils n'aient pas reçu de la société quelques idées et qu'ils n'aient pas pu les conserver sans se rappeler à quelle source ils les avaient puisées. Ces exemples sont donc à la fois trop difficiles et trop peu sûrs.

Le plus naturel et le plus sûr est de prendre un exemple que nous avons chaque jour sous les yeux, d'étudier l'enfant ordinaire au sein de la famille, à cette époque où il vit au milieu des hommes, mais sans pouvoir encore communiquer avec eux, et comme un être isolé dans un monde inconnu. Là, nous avons la raison humaine, la raison de l'enfant, réellement en dehors de toute société, ou, si l'on veut, avant toute société et avant tout enseignement. Cet enseignement ne tarde pas à venir; il s'offre à l'enfant avec tout l'empressement de la tendresse et du dévouement. Mais il s'agit de savoir s'il n'a pas déjà quelque idée avant de recevoir cet enseignement et de pouvoir en profiter, ou si c'est l'enseignement qui lui donne la première idée. Comment l'enfant commence-t-il à penser? Peut-il et

doit-il savoir quelque chose avant de pouvoir profiter de l'enseignement qu'on lui donne, avant de pouvoir même le comprendre?

Voilà ce que nous nous proposons de rechercher par l'observation et par le raisonnement, en nous appuyant sur l'autorité des grands docteurs qui nous ont expliqué les mystères de l'enseignement humain.

CHAPITRE II.

QUESTION DES IDÉES INNÉES ; QUESTION PRÉSENTE.

Nous avons dit ailleurs[1] comment les premiers hommes ont commencé à penser. Le texte de la Genèse, interprété par toute la tradition, nous révèle qu'Adam et Ève furent créés pensants et parlants, et que leur esprit fut orné, en naissant, de connaissances incomparablement plus riches et plus variées que n'en possédèrent jamais les plus savants de leur longue postérité[2].

Mais du premier homme, qui sortit tout formé des mains de son créateur, aux hommes qui viennent aujourd'hui à la vie, aucune conséquence n'est possible. Si l'on s'imaginait que l'enfant doit naître pensant parce qu'Adam fut créé pensant, il faudrait dire aussi qu'il doit naître parlant, qu'il doit naître, comme Adam, dans la plénitude de l'âge, avec le développement complet de ses facultés corporelles et spirituelles. Mais les partisans eux-mêmes des idées innées, qui sont convaincus

[1] *De l'Origine des conn. hum. d'après l'Écriture sainte*, ch. III, § 3. — [2] *Ibid.*, § 4.

que l'enfant doit naître avec quelque pensée, n'appuient jamais leur sentiment sur l'exemple d'Adam, et ils ne s'imaginent point que l'enfant apporte en naissant aucune connaissance formelle et développée, ni rien qui puisse être comparé avec les connaissances du premier homme.

Mais l'enfant pense-t-il réellement? naît-il du moins avec une idée intellectuelle? ou bien, quand et à quelle occasion, comment et par quelle cause commence-t-il à penser? Question difficile, non moins qu'attrayante.

Le commencement de la vie et de la pensée est un phénomène qui se passe sous nos yeux et qui se renouvelle chaque jour; un phénomène étudié, opiniâtrement observé par tous les philosophes, depuis qu'il y a des philosophes. Cette question a troublé, agité et divisé toutes les écoles; et en définitive elle est restée un mystère. « La pensée est un fleuve qu'on ne remonte pas aisément; sa source, comme celle du Nil, est un mystère. Comment, en effet, retrouver les phénomènes fugitifs dans lesquels s'est marquée la pensée naissante? Est-ce par la mémoire? Mais vous avez oublié ce qui se passait alors en vous, car vous ne le remarquiez pas. On vit, on pense alors sans faire attention à la manière dont on pense et dont on vit; et la mémoire ne rend pas le dépôt qu'on ne lui a pas confié. Consulterez-vous les autres? Ils sont dans le même embarras que vous. Étudierez-vous les enfants? Mais qui démêlera ce qui se passe sous les voiles de la pensée d'un enfant? Les déchiffrements de cette nature conduisent aisément à des conjectures, à des hypothèses [1]... »

[1] M. Cousin, lec. 16.

Déjà saint Augustin, en face de cette même difficulté contre laquelle son génie avait longtemps lutté, semblait désespérer également d'une solution si ardemment désirée, et il y renonçait en s'écriant : « Laissons là cet « âge, puisque nous ne pouvons ni interroger l'enfance « pour savoir ce qui se passe en elle, ni nous rappeler « nous-mêmes ce qui alors se passait en nous [1]. »

Platon, pour expliquer l'origine de nos connaissances, avait eu recours à une hypothèse tout imaginaire. Ayant remarqué que l'homme le plus ignorant, s'il est interrogé avec méthode sur les choses qu'il ignore, les découvre lui-même et les trouve dans son esprit ; le *divin* Platon en conclut que cet homme connaissait déjà ces vérités, mais qu'il les avait oubliées, et que les apprendre, pour lui, était simplement s'en souvenir. C'est pourquoi il imagina de dire que les âmes avaient existé dans un autre monde, où elles contemplaient la vérité, les idées ou archétypes éternels des choses ; mais que ces âmes ayant été depuis renfermées dans des corps, leurs idées et leurs connaissances demeuraient assoupies et comme évanouies, jusqu'à ce qu'elles fussent réveillées par la présence des objets faits à l'image de ces idées ; jusqu'à ce que le regard de l'esprit fût provoqué, excité par un avertissement du dehors. — Beau rêve peut-être pour un païen, mais pur rêve.

Saint Augustin, grand admirateur de Platon, ne le fut pas cependant au point d'admettre, à son exemple, cette préexistence des âmes et cette réminiscence prétendue de connaissances possédées dans une autre vie [2]. Mais à quel moment de la vie, à quelle occasion et par quel moyen l'homme commence-t-il à penser ? L'esprit

[1] *De Trinit.*, l. XIV, c. v, n. 8. — [2] Vid. *Retract.*, l. I, c. VIII.

de l'enfant est-il illuminé au moment même de sa création; ou sa raison, simple faculté sans actes aux premiers jours de sa présence dans un corps à demi formé, ne commence-t-elle à s'ouvrir à la lumière qu'au contact des objets extérieurs, à l'occasion des sensations et de l'expérience? C'est un point sur lequel saint Augustin ne nous a point semblé très-explicite. Ce que nous avons trouvé de plus formel, est ce passage, *de Trinitate*[1], où, après avoir prouvé que l'âme humaine est l'image de la Trinité divine, il se demande : « Mais que faudra-t-il « dire de l'enfant, alors qu'il est si faible et plongé dans « une telle ignorance des choses, que les ténèbres de « son esprit font frémir tout esprit qui connaît quelque « chose? Faut-il dire également que son esprit se con- « naît lui-même, mais que son attention étant absor- « bée par les sensations du corps, d'autant plus vives « qu'elles sont plus nouvelles, il peut ne pas s'igno- « rer, mais il ne peut pas se penser?... L'âme des « petits enfants est si fortement occupée aux sens, « et si absorbée par les sensations, qu'elle n'a d'at- « trait ou d'éloignement que pour les choses sensi- « bles; mais elle ne pense point à son intérieur, et « elle ne saurait être avertie de le faire, car elle n'a point « appris la valeur des signes, dont le principal est la pa- « role; et elle l'ignore comme le reste. Mais autre chose « est se connaître, autre chose se penser soi-même, « comme nous l'avons vu. Laissons donc là cet âge. » Il dit encore ailleurs : « Ainsi Dieu a donné à l'âme « humaine l'intelligence. Mais dans l'enfant l'intelli- « gence et la raison sont pour ainsi dire assoupies, « comme si elles étaient nulles. Lorsque l'âge arrive,

[1] L. XIV, c. v.

« elles doivent être excitées, exercées, pour être capa-
« bles de savoir et d'apprendre, pour devenir aptes à
« percevoir le vrai comme à aimer le bien [1]. »

Ce que l'on pourrait conclure peut-être de ces passages trop peu explicites, est que saint Augustin admettait dans l'âme de l'enfant quelque connaissance, mais peu sensible et comme assoupie; une conscience d'elle-même, non réflexe, comme on dit aujourd'hui, mais directe.

Aristote avait été disciple de Platon. Soit esprit d'opposition, soit conviction propre et amour de la vérité, il prit la thèse contradictoire à celle de son maître. D'après lui, l'intelligence est d'abord une table rase où rien n'est écrit. La science des principes n'est point innée, et nos connaissances ne commencent qu'à la suite des sensations. Nous percevons d'abord les objets individuels, et de là notre raison s'élève aux idées générales et abstraites.

Si beaucoup de Pères des premiers siècles de l'Église inclinèrent plutôt vers les idées de Platon, ramenées aux règles de l'orthodoxie, tout le moyen âge, et notamment saint Thomas, le plus noble représentant de cette époque savante, adopta la théorie d'Aristote en la perfectionnant. Le Docteur angélique se demande [2] : « Si l'in-
« tellect connaît toutes choses par des espèces ou idées
« naturellement imprimées en lui... Non, répond-il;
« ainsi que le dit le Philosophe (Aristote) en parlant de
« l'intellect : C'est une table rase où il n'y a rien d'écrit...
« Platon avait pensé que l'intellect de l'homme est plein
« de toutes les idées intellectuelles, mais que son union
« avec le corps l'empêche de passer en acte. Mais cela

[1] *De Civit. Dei*, l. XXII, c. XXIV, n. 3. — [2] I, q. 84, a. 3.

« ne paraît pas convenablement dit. » Puis, posant la question, non plus pour toute espèce d'idées, mais spécialement pour les idées pures [1], il demande : « Si la « connaissance intellectuelle vient originairement des « choses sensibles ; » et il embrasse le sentiment « du « Philosophe, qui dit que le principe de notre connais- « sance nous vient des sens... Non pas, ajoute le saint « docteur, que, d'après Aristote, l'opération de l'intel- « lect soit une communication du corps, puisqu'une « chose corporelle ne peut rien imprimer sur une chose « incorporelle. Ainsi, pour produire l'opération intellec- « tuelle, la seule impression des corps sensibles ne suffit « pas, il faut quelque chose de plus noble. Ce n'est pas « non plus que l'opération intellectuelle soit causée par « l'impression de quelques êtres supérieurs, comme le « pensait Platon ; mais cet agent supérieur et plus noble « est ce qu'Aristote appelle l'*intellect agissant,* lequel « ayant reçu des sens les fantômes, les images des choses, « les rend actuellement intellectuelles, par le moyen de « l'abstraction. Voilà pourquoi on dit que l'opération in- « tellectuelle est causée par les sens, à raison des fan- « tômes ou images. Mais comme les fantômes ne suffi- « sent pas pour produire l'idée intellectuelle, on ne peut « pas dire que la connaissance sensible soit la cause to- « tale et complète de la connaissance intellectuelle : elle « est, pour ainsi dire, la matière qui sert à opérer. » C'est dans ce sens qu'il ajoute, a. 7 : « Il est impossible « à l'intellect, dans cet état de la vie présente où il est « uni à un corps mortel, d'avoir aucune idée en acte « sans s'aider des fantômes ou images sensibles. »

Tel est le sens et l'origine de cet axiome célèbre, et

[1] I, q. 84, a. 6.

généralement trop peu compris : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Les modernes ayant détrôné Aristote, en revinrent aux idées innées. Mais d'abord toutes les idées étaient-elles innées, ou, si elles n'étaient pas toutes innées, lesquelles avaient ce privilége? Ensuite, que fallait-il entendre par idées innées, et quel était leur état inné? L'idée de Dieu, par exemple, était-elle formelle dans l'enfant, ou bien l'enfant n'avait-il d'inné qu'une disposition à concevoir Dieu? ou bien encore, les idées étaient-elles innées dans l'âme à l'état obscur, confus, indiscernable, comme les traits d'une statue sont dans le bloc de marbre qu'on présente à l'artiste[1]. Les partisans des idées innées étaient peu d'accord dans la manière de les concevoir et de les expliquer.

Locke rejeta toutes ces hypothèses, et affirma de nouveau que toutes nos idées sont acquises, qu'elles nous viennent toutes des sensations et des opérations de l'esprit sur les sensations. Et comme depuis lors plusieurs écoles ont suivi son sentiment, les deux opinions ont continué à avoir leurs partisans et leurs adversaires.

Aujourd'hui on n'est pas plus d'accord, et la science est loin d'être fixée sur ce point difficile. Autant que nous pouvons en juger par les auteurs contemporains que nous avons lus, et nous en avons lu un certain nombre, il existe trois systèmes bien distincts. La question est bien dégagée et nettement posée : on entend, de part et d'autre, par idée innée, une perception, une connaissance réelle, une lumière non à l'état latent, mais brillant sur l'âme dès le premier instant de son existence et montrant le vrai à son regard constam-

[1] Ainsi que l'expliquait Leibnitz.

ment excité. Or, on n'admet plus, généralement, qu'il y ait plusieurs idées innées, en quelque nombre que ce soit. Mais un grand nombre de philosophes en admettent une; car, disent-ils, une suffit; mais une est nécessaire pour engendrer toutes les autres. Cette idée est l'idée de l'être, idée essentielle à l'âme, et contemporaine de sa création même. C'est le système actuel de l'idée innée. Selon d'autres, rien n'exige, rien ne prouve l'innéité de cette idée de l'être; il suffit qu'elle se produise la première dans l'esprit à l'époque où l'esprit de l'enfant commence à avoir des idées. Toutes les idées sont acquises, et la première acquise, selon eux, est l'idée générale de l'être. Mais plusieurs autres prétendent que ce n'est ni cette idée de l'être ni aucune idée générale qui est donnée la première; ce sont, disent-ils, les idées particulières, fournies par l'expérience et la sensation, à l'aide desquelles l'esprit parvient à former des idées générales et des idées spirituelles. C'est une nouvelle manière d'expliquer les idées acquises, et le troisième système sur l'origine des idées.

Les premiers disent donc : l'idée, la pensée innée, est une nécessité de l'esprit, une chose essentielle à sa nature. Tout esprit est essentiellement actif et pensant : conçoit-on un esprit qui ne pense ni n'agit? Tout esprit est essentiellement vivant; or, il ne vit que par la connaissance et par l'amour. Un esprit, dès qu'il est créé, est destiné à connaître le vrai et capable de le connaître; il n'existe que pour cela. Or, le vrai, l'absolu, l'être, objet de sa connaissance, est par lui-même présent à l'esprit, et n'a besoin d'aucun intermédiaire; donc, il est aperçu de l'esprit à l'instant même où celui-ci existe. L'âme est faite à l'image de Dieu; elle est même, selon les saints Pères, à l'image de la Trinité et des trois per-

sonnes divines. Mais si l'âme de l'enfant n'avait aucune pensée, aucun acte, aucun amour, en quoi serait-elle, pendant ce temps, l'image de Dieu et de la sainte Trinité? De plus, comment un esprit non pensant pourrait-il devenir pensant? Ce ne serait pas par sa détermination; car pour se déterminer, il faut déjà penser. Ce ne serait pas par les sensations qu'il reçoit des objets extérieurs, car la sensation n'a aucun rapport avec l'idée intellectuelle. Il n'a d'ailleurs en lui-même rien qui puisse produire cet acte ou cette pensée, s'il n'a auparavant une pensée essentielle, une idée générale qui contienne virtuellement, éminemment toutes les idées particulières, qui les engendre et qui les détermine, à mesure que les objets se présenteront. L'enfant, par l'expérience, connaît les objets individuels, finis, et acquiert ainsi des idées particulières; or, il ne peut connaître les êtres particuliers sans connaître auparavant l'être en général. Il ne peut connaître le fini sans connaître l'infini; car l'idée du fini n'est que l'idée négative de l'infini; or, on ne peut connaître la négation d'une chose sans connaître auparavant cette chose. Donc.....

Les seconds, avons-nous dit, ne reconnaissent dans l'enfant aucune idée ou perception innée. Si l'enfant, disent-ils, avait pensé depuis le premier moment de son existence, il n'est pas croyable qu'il en eût perdu si absolument tout souvenir; il n'est pas croyable que de tous les hommes aucun ne se fût jamais rappelé cette opération si importante de son esprit, qui aurait dû y laisser une impression si profonde. On se rappelle bien la pensée fugitive qu'on a eue dans le sommeil, pourquoi pas celle qui a fait si longtemps toute notre vie? Si une idée, comme on le prétend, était essentielle à

l'esprit; si l'esprit pensait essentiellement à l'être, à l'absolu, à n'importe quel objet, il y penserait nécessairement et toujours. Or, personne ne soutiendra que nous pensions toujours et formellement à l'être, à l'absolu. Il existe d'ailleurs une preuve de fait, que l'esprit est souvent sans cette pensée, et même sans aucune pensée; c'est l'état où il se trouve pendant le sommeil, les défaillances, etc. La pensée de l'enfant au sein de sa mère est représentée par ses partisans, et il le faut bien, comme tellement indépendante de toute sensation et de toute image sensible, qu'elle serait, dans son origine et dans sa permanence, totalement étrangère au corps et indépendante de ses organes; mais alors ce ne serait plus une pensée humaine, ce serait l'acte d'un pur esprit, tels que sont les anges. Ainsi, tout indique que l'enfant, avant de voir le jour, ne pense pas, n'a aucune idée, pas plus celle de l'être que toute autre. Mais, ajoutent les partisans de cette seconde opinion, aussitot que l'enfant venu à la vie est capable d'avoir des sensations distinctes, et par ces sensations la perception des objets qui affectent ses sens; il est nécessaire que l'esprit, en percevant tel objet particulier, individuel, reçoive aussi l'idée générale de l'être, parce qu'il ne peut percevoir cet objet que comme un être et sous la notion de l'être.

Cela même n'est pas nécessaire, reprennent les troisièmes; et l'enfant peut avoir plusieurs idées particulières, individuelles, avant d'avoir aucune idée générale; ce n'est même qu'en percevant les objets particuliers, en soi et hors de soi, qu'il parvient à se former des notions communes, générales, universelles. Ceux qui raisonnent ainsi ne disent pas que l'esprit puise dans les objets particuliers ou dans la sensation l'idée générale, l'idée in-

tellectuelle, laquelle ne s'y trouve pas; ils disent que l'esprit commence par percevoir un objet particulier, un objet présent, sans penser d'abord à autre chose. Car il est de fait qu'on peut penser à un être en particulier, sans penser à l'être en général; à un objet fini, sans penser à l'infini. Mais ensuite, en percevant un second objet, plusieurs autres objets qui présentent par quelque côté les mêmes phénomènes, les mêmes qualités ou les mêmes caractères, l'esprit s'attache exclusivement à considérer ces caractères, ces qualités communes, sans tenir compte des objets qui les soutiennent : et voilà l'idée abstraite, commune, générale. Telle est la marche naturelle de l'esprit humain : il va des idées particulières aux idées générales; de l'idée d'un triangle, de plusieurs triangles aperçus à l'idée générale du triangle. Que l'on étudie à cet égard l'enfant et l'homme du peuple, et cette loi de la nature deviendra palpable. Pour l'idée des êtres immatériels, voici comment l'homme l'acquiert : il conçoit d'abord l'idée ou l'image d'un être matériel, puis il en écarte tout ce qui est image, et obtient ainsi l'idée d'un être purement spirituel. C'est dans ce sens que, selon saint Thomas, l'esprit ne peut rien concevoir d'immatériel, de spirituel ou de général, sans s'aider des fantômes ou images sensibles, à la condition de les écarter ensuite, non sans peine, pour abstraire l'idée immatérielle. Et c'est ce travail d'abstraction qui fait que la pensée aux choses immatérielles fatigue le cerveau, et le fatigue d'autant plus qu'elles sont plus immatérielles et plus élevées au-dessus des sens; preuve évidente que ces idées ne sont point *à priori* dans l'esprit, et qu'il ne les acquiert qu'en opérant sur les images fournies par les sens.

Tels sont les systèmes avoués de nos jours sur l'origine des idées, autant qu'il nous a été donné de les saisir et de les analyser. Les partisans respectifs de ces systèmes se plaindront peut-être que nous ayons mal servi leur cause, et répondront que sous leur plume elle aurait paru bien autrement triomphante. Nous sommes loin de le nier : il en est plusieurs, dans chaque système, que nous reconnaissons volontiers pour nos maîtres. Mais quant à leurs preuves, nous ne les avons point volontairement affaiblies. Nous disons plus : telles que nous les avons conçues et exposées, il y en a, dans chaque système, qui nous semblent si puissantes, que nous n'oserions ni en rejeter ni en adopter aucun. Il y a, d'ailleurs, en faveur de chacun de ces systèmes, depuis l'origine et dans toute la série des siècles, des noms si nombreux, si autorisés et si imposants par le caractère et par la science, que le respect seul devrait nous arrêter. On nous a souvent pressé de nous prononcer sur les idées innées ; mais qui oserait décider une question examinée, discutée par les penseurs de tous les siècles, et constamment résolue en sens contraire par les plus grands génies ? Qui donc se flatterait d'avoir plus de génie que tous les siècles ensemble ? Ce n'est pas que nous n'éprouvions, comme tout le monde, une préférence, une inclination ; mais nous croyons le dissentiment sur cette matière permis, légitime, inévitable même ; et nous ne voyons pas quelle conséquence immédiate il peut avoir pour la société ou pour la religion.

Si nous osions dire toute notre pensée en face de ces opinions, de ces preuves et de ces autorités contraires, nous hasarderions un avis que l'on pourra regarder, si l'on veut, comme une quatrième opinion sur ce sujet.

C'est que ces trois origines, assignées à la pensée humaine, sont peut-être également possibles, sans qu'il nous soit jamais donné de savoir laquelle est la véritable. Il est possible qu'il y ait des idées innées dans l'âme de l'enfant; il est possible qu'il commence à penser en recevant de la sensation l'idée particulière, et en s'élevant de là aux idées générales; il est possible que l'idée générale et l'idée particulière naissent en lui simultanément et à la même occasion. Tout cela, rigoureusement, est possible; et aucun de ces systèmes n'a réellement prouvé que l'autre soit impossible ou que lui-même soit nécessaire. Nouveau motif de nous abstenir; de ne rien affirmer, de ne rien condamner.

Mais, nous dira-t-on, la question des idées innées et des idées acquises implique celle des idées acquises ou reçues par la parole, par l'enseignement traditionnel; la seconde dépend de la première, ou plutôt c'est la même question.

Que la question soit la même, nous le nions absolument. Et ce qui suffit amplement à prouver le contraire, c'est que la question des idées innées ou acquises est ancienne, très-ancienne; et que celle de la pensée reçue par l'enseignement est nouvelle et toute récente. Certes, la question des idées innées et des idées acquises a été examinée sous toutes ses faces, discutée avec ardeur par les différentes écoles. Les opinions les plus contraires ont été soutenues tour à tour, les preuves de chacune d'elles recherchées avec soin, et toutes les conséquences prévues et calculées. Or, pour aucun de ces systèmes on n'a jamais invoqué la nécessité du langage pour penser; on ne l'a jamais alléguée, soit comme preuve, soit comme conséquence de l'opinion admise ou combattue. Ce n'est que de nos jours qu'on a imaginé

cette nouvelle hypothèse ; et on l'a présentée, non comme la suite et le corollaire de l'un des anciens systèmes, mais comme une doctrine destinée à les remplacer tous, comme un expédient entièrement nouveau et jusque-là inaperçu.

Que la seconde question, la question traditionaliste, dépende de la première et doive trouver en elle sa solution, c'est sur quoi il faut s'entendre.

Assurément, tous les penseurs de tous les siècles qui ont admis des idées innées, non des idées à l'état de germes, des idées implicites ou en puissance, mais quelque perception réelle et innée dans l'âme de l'enfant ; tous ceux-là, et ils sont en grand nombre, ont condamné d'avance la nécessité de la parole pour penser. C'est évident. Et cette première considération forme à elle seule une puissante présomption contre le nouveau système. Comment les partisans si nombreux et si illustres des idées innées n'ont ils jamais été arrêtés par cette réflexion : la pensée n'est-elle point impossible avant son expression ? Comment se fait-il qu'ils n'aient jamais parlé de cette difficulté, qui, si elle eût été réelle, renversait leur doctrine sans retour ? Comment se fait-il qu'ils ne semblent même pas l'avoir aperçue ni soupçonnée ? Mais comment se fait-il surtout que leurs adversaires ne leur aient jamais présenté cette objection écrasante, et n'aient jamais invoqué pour leur propre cause cette preuve victorieuse ? Voilà un problème important de l'histoire de la philosophie, que nous livrons aux méditations de la nouvelle école.

Si l'opinion des idées innées devenait jamais une certitude, si cette thèse pouvait être démontrée d'une manière irréfragable, le système traditionaliste serait pour

jamais confondu. Car si une seule idée existe dans l'âme de l'enfant, sans aucun signe, sans aucune parole; donc la parole, donc l'enseignement n'est pas absolument nécessaire pour penser. Et s'il existe une seule idée sans expression reçue, on ne prouvera jamais qu'il ne puisse y en avoir plusieurs.

Mais les traditionalistes diront sans doute qu'ils abandonnent le système des idées innées, entendues dans le sens d'une perception réelle, dans l'esprit nouvellement créé. Pour eux, toutes les idées sont acquises, et la pensée ne commence qu'avec l'expérience.

Or, nous aimons à leur en donner acte, ils ont ce droit; et l'on ne peut leur refuser de se placer sur ce terrain, qui, incontestablement, est pour eux le plus favorable. Il faut donc les y suivre, et leur accorder pour leur cause ce qui n'est pas décidé contre eux avec certitude. Eh bien, faisons-leur ce qu'on appelle dans l'école une *concession transitoire*, et raisonnons dans la supposition que toutes les idées sont acquises. C'est ce que vous prétendez, c'est là votre système. Mais, tel que vous le soutenez, est-ce le système ancien, très-connu dans les écoles, des idées acquises; et pourrez-vous, avec quelque vraisemblance, vous couvrir de l'autorité des grands hommes qui l'ont soutenu et qui le soutiennent encore?

Saint Thomas et bien d'autres philosophes, avant comme après lui, ont soutenu que les premières idées sont fournies par les objets extérieurs, par les sensations et par l'action de l'esprit sur ces données externes. Mais jamais aucun d'eux, que nous sachions, n'a prétendu que ces données extérieures dussent être un enseignement, parole ou signe. Que l'on doive admettre, comme le demande la nouvelle école, pour féconder l'esprit, un agent

du dehors; pour provoquer son activité, une excitation externe; le Docteur angélique ne l'aurait pas nié, et l'on peut traduire ainsi ce qu'il dit sur l'origine de nos idées. Mais cette excitation externe, cet agent du dehors, doit-il être nécessairement une parole, un enseignement de la société? C'est ce que disent les traditionalistes; mais ce que n'a jamais dit saint Thomas ni aucun autre docteur. Première différence.

Ensuite, la parole et le signe, non comme valeur significative, mais comme son ou sensation, peuvent être admis au même titre que les autres sensations, au nombre des excitations externes et des provocateurs de la première pensée dans l'enfant. Puisque la parole est une chose sensible, elle peut, comme tout autre objet sensible, être l'occasion pour l'enfant d'une première pensée, non de la pensée même que cette parole signifie, mais souvent d'une pensée toute différente. Voilà ce qu'auraient accordé saint Thomas et ceux qui embrassèrent son opinion. Mais que la parole ou les gestes employés comme signes soient nécessaires pour donner à l'enfant la première idée; qu'ils lui donnent, en effet, cette idée-là même que signifie la parole ou le geste; en un mot, que les premières idées de l'enfant ne viennent pas seulement du dehors, mais doivent lui être communiquées par d'autres esprits, par la société; voilà ce que n'ont jamais dit ni saint Thomas ni les partisans des idées acquises. Selon eux, l'enfant commence à penser de lui-même, au simple contact de la nature, fût-il éloigné de toute société; selon la nouvelle école, il reçoit la vérité, et il ne peut la recevoir que d'un autre esprit ou de la société. Voilà la différence essentielle et radicale entre le nouveau système et tous les systèmes connus jusqu'ici.

C'est ce système nouveau, absolument nouveau, croyons-nous, que nous allons exposer. Nous allons en faire connaître les principes et l'étendue; nous en discuterons ensuite la valeur et la solidité. Et l'on pourra juger si c'est un système fondé, un système viable, destiné à prendre place parmi les grandes découvertes de l'esprit humain.

CHAPITRE III.

EXPOSITION DU SYSTÈME TRADITIONALISTE.

Quand on entreprend la critique d'un système de philosophie, développé par son auteur dans un grand nombre d'ouvrages, prôné et commenté par un grand nombre d'autres écrivains; le difficile n'est pas de le combattre et de le réfuter, c'est de le connaître tel qu'il est, et de le saisir sous sa forme réelle; c'est de fixer ce protée toujours changeant, qui se glisse, se montre, se cache dans une multitude de pages et de volumes; se produit successivement sous toutes les faces, tantôt s'atténuant, tantôt s'exagérant, se modifiant toujours, sans jamais se présenter à l'observateur décidément le même.

Telle est la situation où l'on se trouve en face du système nouveau qui a pris pour devise générale : nécessité de l'enseignement traditionnel pour penser. Vous l'attaquez corps à corps, et vous croyez l'avoir renversé; on vous crie que vous ne l'avez pas atteint, vous n'avez embrassé qu'un fantôme. Vous essayez de le ramener à une formule générale, aux quelques principes qu'il invoque le plus souvent et le plus haute-

ment; on vous répond que ce n'est là qu'une face du système, que vous n'avez pas su embrasser l'ensemble, et que vous ne le comprenez pas. Enfin, vous l'acceptez tel qu'il est exposé par l'un ou l'autre de ses défenseurs; et vous fixéz là le débat. Les autres aussitôt de s'écrier : Vous posez mal la question, voici comment il fallait la poser... Et chacun de ces écrivains viendra à son tour la poser d'une manière différente des autres. Rien d'étonnant; car chaque écrivain la conçoit à sa manière, au moins pour les points secondaires, qui souvent sont pour lui les principaux.

Pour échapper à tous ces faux-fuyants, il n'est qu'un moyen, pensons-nous; moyen officiel, en quelque sorte, pour juger tout système; c'est de l'étudier dans les écrits de son auteur, de celui que tous les partisans du système reconnaissent pour leur maître et pour le vrai fondateur de la doctrine.

Or, tel est incontestablement M. de Bonald pour le système que nous examinons.

Mais en prononçant ce grand nom, nous éprouvons le besoin de nous recueillir; et nous nous demandons si le respect nous permet de soumettre à l'examen quelques-unes des opinions de l'éminent écrivain.

Si nous avions le bonheur de le posséder encore, ce n'est pas lui, nous en sommes certain, qui nous arrêterait; il nous encouragerait plutôt, lui qui appelait, qui provoquait les observations du plus humble de ses lecteurs [1]. Nous comprenons que son absence demande une nouvelle réserve; mais elle ne peut interdire tout jugement. On reconnaît, on proclame le droit de discu-

[1] Nous ne savons plus dans lequel de ses nombreux volumes nous avons lu cette preuve de modestie sincère.

ter un Platon et un Aristote, un saint Augustin et un saint Thomas, un Descartes et un Leibnitz, un Bossuet et un Fénelon; à la suite de ces noms vient se placer naturellement celui de Bonald. S'il est permis de juger les grands philosophes, il est du nombre.

Ne peut-on d'ailleurs critiquer ses opinions philosophiques sans cesser de rendre un hommage sincère à la beauté d'un caractère qui fut si justement respecté dans les positions les plus diverses : en exil et dans la patrie, à l'armée et dans la magistrature, au sein des conseils de l'université comme au sein des assemblées législatives. M. de Bonald conserva toujours l'estime et la considération de ses plus ardents adversaires en politique et en religion; il peut avoir des adversaires en philosophie sans rien perdre de leur respect et de leur vénération. Nous savons la reconnaissance que lui doit l'État et l'Église, et les services qu'il a rendus à la science et à la religion; il sera permis peut-être d'en séparer ce qui peut paraître moins digne de lui. L'illustre auteur sera une preuve de plus qu'avec les intentions les plus généreuses, l'esprit le plus fin et le plus élevé, le talent d'écrivain le plus incontestable, on n'est pas pour cela toujours à l'abri des faiblesses de l'esprit humain [1].

[1] Malgré tous ces motifs, nous déclarons formellement que jamais nous n'eussions consenti à entreprendre cette tâche délicate, si nous n'y avions été tant de fois provoqué par les écrivains traditionalistes; si nous n'y étions forcé aujourd'hui par la nécessité de notre sujet; et si de plus, rassuré par la parole bienveillante de S. E. le cardinal de Lyon et de son vénérable frère, M. le vicomte V. de Bonald, nous n'avions la certitude que cette entreprise ne sera point considérée comme une offense envers une famille honorable à tant de titres.

Une seule chose est à craindre quand on traduit au tribunal du public la pensée d'un tel homme; c'est de ne pas la reproduire exactement et avec une fidélité entière. On voudra bien croire que c'est là notre grande préoccupation, et que nous y apporterons toute l'attention dont nous sommes capable.

M. de Bonald a beaucoup écrit[1], et il a répandu sa doctrine philosophique dans presque toutes les parties de ses œuvres nombreuses. Dans cette grande multitude de passages, le respectable auteur n'est point toujours également explicite, également clair et complet. Plusieurs critiques même, plusieurs de ses commentateurs ne l'ont point toujours trouvé rigoureusement d'accord avec lui-même. Il serait inutile d'en rechercher la cause. Peut-être lui sera-t-il arrivé ce qui arrive assez ordinairement aux premiers inventeurs d'un système, de n'avoir point conçu le sien du premier coup avec toute la rigueur désirable, et de n'en avoir mesuré d'abord ni la portée ni toutes les conséquences. Peut-être qu'ayant cru devoir appliquer à toute sorte de sujets, traités dans ses ouvrages, sa découverte philosophique, il n'aura pas toujours pris assez de soin de répéter fidèlement dans un endroit ce qu'il avait dit dans un autre, et se sera même exprimé en divers endroits d'une manière différente; parlant trop souvent, sans doute, selon l'impression et le besoin du moment. Quelle qu'en puisse être la cause, sa pensée ne semble ni toujours précise ni toujours facile à ramener à elle-même.

Nous ferons ce que nous pourrons, et nous citerons ses paroles. Car ce n'est que dans M. de Bonald que

[1] 12 volumes in-8°.

nous pouvons chercher et étudier un système qu'on attribue constamment à M. de Bonald; sauf à tenir compte des principales modifications qu'y ont souvent apportées ses nombreux continuateurs.

Qu'enseigne M. de Bonald, et que répète-t-il incessamment?

Qu'il ne peut y avoir de pensée ou de perception mentale sans parole, sans instruction.

« La métaphysique moderne, selon lui, a fait un « grand pas en prouvant que l'homme a besoin de si- « gnes ou mots pour penser comme pour parler; c'est- « à-dire que l'homme pense sa parole avant de parler « sa pensée [1]. Le langage est l'instrument nécessaire de « toute opération intellectuelle, et le moyen de toute exis- « tence morale. Tel que la matière, que les livres saints « nous représentent informe et nue, *inanis et vacua,* « avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit « aussi, avant d'avoir entendu la parole, est vide et nu; « ou tel encore que les corps, dont aucun, pas même le « nôtre, n'existe à nos yeux, avant la lumière qui vient « nous montrer leur forme, leur couleur, le lieu qu'ils « occupent, leurs rapports avec les corps environ- « nants, etc.; ainsi, l'esprit n'existe ni pour les autres « ni pour lui-même avant la connaissance de la parole « qui vient lui révéler l'existence du monde intellec- « tuel, et lui apprend ses propres pensées [2]. »

C'est là, aux yeux de M. de Bonald, un ordre tellement universel et tellement rigoureux, que Dieu, qui l'a établi, y demeure lui-même astreint. « C'est, dit-il, « une loi générale de l'ordre moral et de la condition

[1] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 49. Cf., p. 250.

[2] *Recherches phil.*, I, 147. Cf. *Du Divorce*, p. 82, 86.

« humaine, que l'homme ne puisse concevoir ou com-
« muniquer ses pensées que sous une expression men-
« tale ou vocale; et Dieu lui-même n'est-il pas soumis
« aux lois générales qu'il a établies [1]? Il semble qu'on
« crût plus digne de la grandeur de Dieu de supposer
« qu'il nous donne des pensées immédiatement, et sans
« l'intermédiaire d'aucun moyen ou milieu qui les réa-
« lise et les rende sensibles. Sans doute l'intelligence
« absolument incorporelle peut avoir des idées de cette
« sorte; mais l'intelligence organisée n'a un esprit qu'à
« la charge de se servir d'un corps. Si elle est pensée,
« elle en a ou en acquiert l'expression; et Dieu soumis
« lui-même, et plus que l'homme, aux lois générales
« qu'il a établies, a donné la pensée à condition de la
« parole, comme il a donné la vision à condition de la
« vue, et l'audition à condition de l'ouïe [2]. »

Toute pensée est donc impossible sans la parole; mais, dans le système de l'auteur, que faut-il entendre par pensée? c'est-à-dire quels sont les actes et les opérations dont l'esprit de l'homme est incapable sans la parole et sans l'instruction?

On lit dans ses *Recherches philosophiques :* « Ce n'est
« pas sans motif que je me suis étendu sur la *sensibilité*
« *physique,* que j'abandonnerai bientôt pour ne m'occu-
« per que de l'*entendement* et de l'*imagination*, facultés
« purement *intellectuelles*, et dont les opérations, soit
« *idée,* soit *image,* constituent proprement la *pensée* [3]. »
La *pensée proprement* dite, comprend donc l'*idée* et l'*image*, l'*entendement* et l'*imagination;* soit. Mais qu'entend-il par *idée* et par *images?* et depuis quand l'*imagi-*

[1] *Principe constit. de la soc.*, p. 46. — [2] *Législ. primit.*, I, 65. — [3] *Recherches phil.*, I, 366.

nation est-elle *une faculté purement intellectuelle?* Ailleurs il semble dire le contraire, puisqu'il attribue cette faculté aux animaux comme à l'homme non instruit : « Ces enfants, dit-il (qu'on suppose isolés en naissant), « recevaient, comme les animaux, les *images* des ob- « jets; ils avaient, comme les animaux, la vue inté- « rieure ou la perception de ces images qui ne seraient « rien, qui ne seraient pas, si l'homme ou la brute ne « les apercevaient pas et n'en avaient aucune connais- « sance; connaissance qui ne cesse pas quand on est « éveillé, qui ne cesse pas même toujours quand on « dort. Comme la brute, ils étaient attentifs à ces ima- « ges; car sans cette attention ces images ne pour- « raient servir à l'usage auquel la nature les a destinées « pour la conservation des êtres animés; comme la « brute, et pour les mêmes motifs, ils avaient la rémi- « niscence de ces images et des objets qui les produi- « saient; et ils faisaient un exercice de leur imagination « ni plus ni moins étendu que la sphère des objets qu'ils « avaient sous les yeux; car on imagine tout ce qu'on « voit, comme il est vrai de dire, dans un autre sens, « qu'on voit tout ce qu'on imagine [1]. »

Tout cela était fort clair peut-être pour l'esprit de M. de Bonald, qui ne le *voyait* pas seulement en *imagination;* pour nous, il ne nous est pas aussi facile de deviner ce qu'il entend. Dans un endroit, après avoir refusé à l'homme non instruit toute pensée, il comprend sous le nom de *pensée* les images comme les idées, l'imagination comme l'entendement; et dans l'autre, il lui accorde formellement, comme à l'animal, les images et l'imagination. Il semble difficile de concilier ces deux af-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 216.

firmations. Peut-être cependant veut-il dire que l'homme non instruit n'aura point la perception intellectuelle des corps, n'aura point d'idées sensibles proprement dites; mais qu'il aura, comme l'animal, la sensation physique et les images purement sensibles. Malheureusement, ailleurs, il met l'homme non instruit fort au-dessous de la bête, en lui refusant même l'instinct. « La brute, « dit-il, naît avec une impulsion, selon les uns; avec « une connaissance, selon les autres; impulsion ou « connaissance qu'on appelle instinct, qui guide inva- « riablement chaque espèce, et infailliblement toutes « les espèces dans leur reproduction et leur conserva- « tion, pour lesquelles elles ont reçu chacune tout ce « qui leur est nécessaire... L'homme, au contraire, naît « ignorant et désarmé; et si la faculté de choisir et de « vouloir qui le distingue n'est pas éclairée par l'ins- « truction, il n'aura pas de choix; il aura une impul- « sion, et point de volonté, des mouvements, et point « d'action. Il cédera à quelques besoins involontaires, « mais il ne saura ni prévoir aucun danger ni s'en dé- « fendre; hors d'état de se conserver, et peut-être de « se reproduire, il sera au-dessous de la brute, ou plu- « tôt il ne sera rien, parce qu'il ne sera pas ce qu'il doit « être; et qu'il n'a pas reçu, comme la brute, un instinct « pour suppléer à sa volonté[1]... L'erreur la plus funeste « de notre temps est d'avoir cru que l'homme aurait « l'instinct s'il n'avait pas la raison, et qu'il serait un « animal s'il n'était pas un homme[2]. »

L'homme non instruit n'aurait pas l'instinct animal, à plus forte raison n'aurait-il aucune sensibilité morale,

[1] *Du Divorce*, p. 74-75. Cf. *Recherches phil.*, I, 94.
[2] *Ibid.*, p. 149. Cf., p. 219, 222, et II, 328.

aucun sentiment humain. « La sensibilité aux maux « d'autrui n'est pas une qualité native de l'homme, un « besoin comme celui de digérer ou de dormir ; on n'est « pas sensible parce qu'on a les organes, la figure et la « constitution physique de l'homme, mais parce qu'on « est être raisonnable et moral, et qu'on a fait de bonne « heure usage de sa raison... La compassion, comme « toutes les vertus, a besoin d'éducation ; elle nous est « apprise aussi, et les enfants sont en général peu com- « patissants[1]. »

Quoi qu'il en soit, que l'homme sans instruction ait ou n'ait pas le sentiment et l'instinct, nous n'avons pas à nous en occuper plus longtemps. Il s'agit surtout des connaissances proprement dites ; et nous désirons qu'on nous dise lesquelles il peut avoir, et lesquelles il ne peut pas avoir sans l'instruction ou sans la parole. Dans un endroit où M. de Bonald semble examiner la question *ex professo*, il s'exprime ainsi : « Il faut, avant tout, « se faire une notion distincte de ce qu'on entend par « vérités générales, morales ou sociales, vérités parti- « culières, individuelles ou faits physiques... Les véri- « tés générales ou notions intellectuelles sont propre- « ment l'objet de nos idées ; et les vérités particulières « ou faits physiques sont l'objet de nos images. Les vé- « rités particulières ou faits physiques et sensibles sont « connus de chaque homme par le rapport de ses sens « et les impressions, images ou sensations qu'il reçoit « des objets extérieurs. Il n'a nul besoin de langage « pour les percevoir, puisque les animaux, à qui la pa- « role a été refusée, les perçoivent comme lui ; et la « parole ne lui est nécessaire que lorsqu'il veut combi-

[1] *Recherches phil.*, I, 224-225.

« ner et généraliser ces images et ces sensations, et en « faire des notions abstraites. Mais en supposant le fait « du don primitif du langage, nous découvrons facile- « ment l'origine pour chacun de nous des idées de vé- « rités générales, morales ou sociales; car ces idées « n'étant connues de notre esprit que par les expres- « sions qui les lui rendent présentes et perceptibles, « nous les retrouvons toutes et naturellement dans la « société à laquelle nous appartenons, et qui nous en « transmet la connaissance en nous communiquant la « langue qu'elle parle... Ainsi la connaissance des vé- « rités sociales, objet des idées générales, se trouve « dans la société, et nous est donnée par la société; et « la connaissance des vérités ou faits particuliers, indi- « viduels ou physiques, objet des images et des sensa- « tions, se trouve dans nous-mêmes individus, et nous « est transmise par le rapport de nos sens [1]. »

Nous croyons savoir que les traditionalistes en général s'en tiennent à cette dernière distinction, et professent que l'homme peut, sans la parole et l'instruction, connaître les faits, externes ou internes; mais qu'il ne peut avoir aucune idée générale ou spirituelle. Il peut avoir des images ou idées particulières des objets sensibles; il peut même en garder l'image dans sa mémoire et y penser en leur absence. Mais s'il s'agit de comparer ces objets particuliers, d'en juger les rapports, les ressemblances ou les différences; ce n'est plus là une image, une idée particulière; c'est une idée commune, générale, c'est une affaire de raison. Or, pour cette opération de l'esprit, l'activité individuelle ne suffit

[1] *Recherches phil.*, I, 102-105. Cf. *Législ. primit.*, II, 2, et *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 18.

plus, d'après le nouveau système; il faut l'enseignement social. Aussi M. de Bonald, pour qui toute pensée est impossible sans la parole, définit-il quelque part la pensée : « L'attention que l'esprit donne aux images et aux idées pour en combiner les rapports. » A plus forte raison, l'enseignement est-il nécessaire pour connaître les êtres spirituels, ou simplement leur existence. Et pour tout résumer, l'enseignement est nécessaire pour acquérir toute idée générale, morale ou religieuse.

Tel est le système, et sa formule la moins exagérée.

Il reste à savoir par quels moyens doit se faire cet enseignement.

Comme moyen d'enseignement, nous avons le geste, le dessin, la parole et l'écriture, qui n'est que la parole fixée; et ces moyens s'appellent également, d'un nom commun, *des signes*. M. de Bonald répète souvent que l'homme ne peut penser sans *signes*[1]. Ceci pourrait s'entendre de toute espèce de signes. Mais voici quelques passages qui semblent exiger la parole, à l'exclusion des autres signes, pour acquérir toute idée générale : « Entre des êtres intelligents, dit-il, il existe un rapport « naturel qu'une expérience journalière et constante « nous découvre; c'est que l'homme, s'il a des idées, « ne les connaît, n'en a la conscience que par les si- « gnes qui les revêtent, et que les sens qui les reçoivent « transmettent à son esprit, et principalement par la pa- « role, signe *exclusif* des idées générales ou sociales[2]... « L'homme a besoin de signes ou mots pour penser[3]... « Si l'homme ne connaît les êtres que par ses pensées,

[1] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 50, et *passim*. — [2] *Ibid.*, p. 111. — [3] *Ibid.*, p. 49. Cf. *Principe constit. de la soc.*, p. 39.

« s'il ne connaît ses pensées que par leur expression, « il ne connaît donc les êtres matériels que par les « images qui les figurent à son esprit, comme il ne les « fait connaître aux autres que par les images sous les- « quelles il les leur figure ; il ne connaît les êtres intel- « lectuels que par les paroles qui les nomment à sa « propre pensée [1]. »

Mais voici de nouveau la confusion et l'obscurité : « Quand nous disons que la parole est nécessaire pour « penser, il faut entendre la parole des images comme « celle des sons. Les sourds-muets pensent par images « et parlent par gestes... Le mot *cause* réveille dans un « homme instruit l'idée de cause, et il porte avec lui sa « signification ; je crois que pour un sourd-muet il ne « marche jamais sans l'image de l'effet qu'on lui a donné « pour exemple [2]. » Qu'est-ce à dire? La parole des images, ou le geste, donne-t-elle aux sourds-muets des idées générales, abstraites, spirituelles, comme on semble le reconnaître en leur accordant la notion de *cause*, bien que toujours jointe à l'*image de l'effet*. Ou bien, ne pouvant entendre la parole, n'ont-ils que des idées sensibles, comme paraissent le prouver les passages suivants : « Les témoignages les plus décisifs s'accordent « tous à reconnaître que les sourds-muets n'ont point « d'idées, parce qu'ils n'ont point d'expression [3]. Ainsi « les sourds-muets pensent, mais seulement par ima- « ges, et n'expriment aussi que des images par le « geste ou le dessin ; ce qui fait qu'on ne peut les ins- « truire que par le geste ou le dessin [4]. » Il s'ensuivrait que la parole articulée est le signe nécessaire pour

[1] *Législ. primit.*, I, 320. Cf., p. 75 à 77 — [2] *Ibid.*, I, 334. Cf. *ibid.*, p. 74. — [3] *Principe constit.*, p. 41. — [4] *Essai*, p. 255.

toute idée intellectuelle. Et, en effet, ajoute notre auteur : « Les bêtes ont des images... mais elles n'ont « point d'idées, puisqu'elles n'ont pas l'expression de « l'idée, ou la parole [1]... De même que l'homme ne peut « penser à des objets matériels sans avoir en lui l'image « qui est l'expression ou la représentation de ces ob- « jets ; ainsi il ne peut penser aux objets incorporels « sans avoir en lui, et mentalement, les mots [2]... ainsi : « l'instruction, seul moyen de connaissance ; la parole, « seul moyen d'instruction [3]... Le mot, pour les objets « intellectuels, est bien plus que le signe de ces objets. « Il est pour l'esprit l'objet lui-même, puisqu'il en est « l'expression naturelle, la seule expression, et celle « qui ne peut être directement suppléée par aucune « autre [4]. »

Néanmoins, soit qu'ils aient compris autrement le Maître, soit qu'ils l'aient volontairement modifié, les partisans du système ne sont point généralement si exclusifs. S'ils regardent avec raison la parole comme le moyen d'enseignement le plus facile et le plus fécond ; ils accordent cependant que les autres signes, le geste, les indices de la physionomie, le dessin, etc., peuvent apprendre au sourd-muet, à l'enfant, à tout homme, des notions intellectuelles, abstraites et générales.

Une dernière question reste à éclaircir pour connaître pleinement le système ; question la plus difficile de toutes, parce que chaque écrivain de cette école est peu clair sur ce point, peu d'accord avec les autres et souvent avec lui-même.

Comment, dans le nouveau système, l'instruction

[1] *Essai*, p. 256. — [2] *Recherches phil.*, I, 127. — [3] *Du Divorce*, p. 87. — [4] *Recherches phil.*, I, 374.

produit-elle la pensée, et comment les traditionalistes entendent-ils ce mode de production?

M. de Bonald dit quelque part que l'instruction est *la production des esprits*[1]; et ailleurs que l'homme *inventant la parole qui lui fait connaître ses pensées*, serait un homme *créant lui-même son propre esprit*[2]. Mais, sans doute, il ne faut pas prendre ces expressions à la lettre, comme si la parole était capable de donner un esprit à un être qui n'en a pas. Par l'*esprit*, que *produit*, que *crée* l'instruction, il faut entendre probablement l'esprit en tant que pensant, ou mieux encore la pensée de l'esprit.

Mais quel est, en réalité, d'après l'illustre philosophe, le rapport qui existe entre la parole et la pensée? car nous ne pouvons croire qu'il ait identifié l'une et l'autre. Il dit bien, dans un endroit : « La parole est « l'expression propre, nécessaire de l'idée, ou plutôt « elle est l'idée elle-même, et toute l'idée[3]. » Mais il les distingue, partout ailleurs, d'une manière si formelle, qu'on ne saurait s'y tromper : « Si je parle par « mes organes, dit-il, je ne pense pas par mes organes, « à moins de soutenir que la pensée et son expression « ne sont qu'une seule et même chose ; ce que personne « n'oserait avancer[4]... L'idée est autre chose que l'ex- « pression[5]. »

Ces deux choses sont distinctes; mais quels sont leurs rapports? et comment l'une produit-elle l'autre?

La parole, répond M. de Bonald, ne produit pas, ne crée pas l'idée. « On ne soutiendra pas, sans doute, « que l'expression toute seule crée l'idée, car alors on

[1] *Législ. primit.*, I, 129. — [2] *Recherches phil.*, I, 213. — [3] *Ibid.*, 351. — [4] *Ibid.*, 408. — [5] *Ibid.*, 407. Cf. 401.

« pourrait dire, avec quelques philosophes, que l'ex-
« pression d'un corps sur nos organes crée le corps lui-
« même[1]... Le mot a-t-il produit la pensée dont il est
« l'expression? Non, assurément, 1° par la raison que
« tout objet est nécessairement antérieur à son image;
« 2° parce que, si le mot produisait l'idée, on ne pour-
« rait expliquer pourquoi certains mots n'exprimeraient
« ou ne produiraient aucune pensée; car, dans cette
« hypothèse, le mot étant l'unique raison de la pensée,
« une pensée devrait correspondre à chaque combinai-
« son de son; 3° parce qu'il suffirait d'ouïr une langue
« pour l'entendre[2]. »

Quelle est donc la fonction précise de la parole à l'égard de l'idée? « Nos idées, dit M. de Bonald... le « signe ou mot les *exprime* et les *réveille*[3]; » voilà tout. « Condillac croit que le mot a produit l'idée, au lieu de « sentir qu'il ne fait *que l'exprimer*[4]... La parole peut « donc être regardée en quelque sorte comme le corps « de la pensée, et le moyen par lequel la pensée hu-
« maine est réalisée ou rendue sensible soit pour l'o-
« reille par la parole verbale, soit aux yeux par la pa-
« role écrite. La parole est donc le corps de la pensée;
« l'intelligence prend donc un corps dans la parole[5]. »

Ainsi l'idée, dans le nouveau système, est préexistante à la parole et à l'expression. On ne saurait en douter, quoi qu'en disent aujourd'hui quelques traditionalistes; et nous ne croyons pas que M. de Bonald se soit complétement expliqué dans ce passage où il dit : « Que la pensée suppose la connaissance néces-

[1] *Recherches phil.*, p. 401. — [2] *Législ. primit.*, II, p. 158. Cf. *Essai*, p. 248. — [3] *Essai*, p. 18. — [4] *Législ. primit.*, I, p. 398. Cf. *Essai*, p. 238. — [5] *Recherches phil.*, I, p. 407.

« saire du signe[1]. » Non, il n'y a pas coexistence, contemporanéité ; il y a préexistence, il y a antériorité de la pensée ou de l'idée. C'est ce qu'il professe en cent endroits : « La pensée, avons-nous dit, précède le mot ; « de là vient qu'on dit attacher une idée, un sens à une « expression[2]... Ainsi, l'idée est nécessaire pour que « le mot signifie quelque chose et soit proprement une « expression ; et l'expression est tout aussi nécessaire « pour que l'idée soit sensible à l'esprit. Mais l'idée est « universelle, donc elle est native ou innée ; l'expres- « sion est locale et différente dans les différentes lan- « gues, donc elle est acquise. Ainsi, l'on peut dire que « l'idée est à la fois innée et acquise, innée en elle- « même, acquise dans son expression[3]. »

Mais il reste à présent deux choses à expliquer, ou même à concevoir : 1° Que sont ces pensées ou ces idées dans l'âme, pendant qu'elles attendent l'expression qui leur convient ? et à quel état s'y trouvent-elles ? 2° Quelle est l'action de la parole sur ces idées, et quelle modification leur fait-elle subir ?

Que sont ces idées innées admises par M. de Bonald ? et les admet-il au même sens que les philosophes qui ont soutenu jusqu'à lui le système des idées innées ? Il s'exprime quelquefois de manière à le laisser croire. « Au reste, dit-il avec ce ton modeste qui sied au génie, « il y a peu de mérite à se ranger, dans cette question, « du parti de Descartes, de Fénelon, de Malebranche « et de Leibnitz, contre Locke et Condillac, et à bra- « ver, ainsi accompagné, le ridicule qu'on a voulu jeter « sur la question des idées innées, condamnées sans

[1] *Essai*, p. 252. — [2] *Ibid.*, p. 250. — Cf. 264. — [3] *Recherches phil.*, I, p. 400. Cf. 203-205.

« avoir été entendues[1]. » Mais comme la plupart des philosophes ses prédécesseurs ont eu chacun leur manière d'entendre les idées innées, on peut toujours demander quelle est celle de M. de Bonald. Il repousse la supposition « que ces idées doivent être dans tous « les hommes aussi involontaires, aussi présentes, aussi « sensibles, aussi actuelles, en un mot, que ses be- « soins[2]. » Si elles ne sont en aucun sens actuelles, elles ne sont qu'en puissance, elles ne sont que possibles, et ne sont pas des idées; et il a pu dire, dans un autre endroit : « Une expression sans pensée est « un son; une pensée sans expression n'est rien; *nihil sine voce est,* a dit saint Paul[3]. » Il admet, en effet, dans un passage, les idées innées en puissance; mais il ne tarde pas à se contredire dans ce passage même : « Ainsi, dit-il, les idées innées, selon Descartes et ses « disciples (au nombre desquels il vient de se compter), « sont des idées qui sont en puissance dans l'esprit de « l'homme; c'est-à-dire des idées que l'homme peut, « par une faculté naturelle, apercevoir dans son esprit, « au moyen de certaines conditions requises pour cette « perception mentale, lesquelles conditions sont la con-

[1] *Recherches phil.*, p. 402.

[2] *Ibid.* Il sait cependant, et il le dit ailleurs, que depuis Descartes « les théologiens catholiques, d'après l'école, » admettaient les idées innées, présentes et actuelles. Aussi, « il ne craint pas de dire qu'on ne s'était jamais entendu dans cette dispute. Qu'était-ce que ces idées présentes à notre esprit, et qui y précédaient toute instruction? » — *Législ. primit.*, I, p, 42-43. — Mais alors il serait peut-être plus prudent de ne pas se donner le mérite d'appartenir au parti de l'école et des théologiens.

[3] *Législ. primit.*, I, p. 327. Il est permis de douter que sain Paul ait voulu parler en cet endroit de la pensée privée de son expression.

« naissance des expressions qui revêtent et nomment « ces idées[1]. » S'il ne manque, pour les apercevoir dans l'esprit, que les expressions qui doivent les revêtir, elles y existent donc déjà, elles y ont donc quelque réalité, et y sont autrement qu'en puissance.

Que sont-elles donc enfin ces idées qui tantôt ne sont rien, tantôt ne sont que possibles, et qui existent cependant?

M. de Bonald nous offre encore plusieurs autres manières de dire, à ce sujet, en voici une : « Entre des « êtres intelligents, écrit-il, il existe un rapport naturel « qu'une expérience journalière et constante nous dé- « couvre; c'est que l'homme, s'il a des idées, ne les « connaît, n'en a la conscience que par les signes qui « les revêtent[2]... Cette expression revêt, pour ainsi « dire, nos idées... Ainsi exprimées, elle *les présente* à « notre propre esprit, et notre esprit voit sa pensée « dans l'expression, c'est-à-dire se voit lui-même, car « l'esprit n'est que la pensée; comme les yeux se voient « eux-mêmes dans un miroir[3]... la parole est l'expres- « sion naturelle de la pensée; nécessaire... *pour en* « *avoir soi-même la connaissance intime*, ce qu'on appelle « avoir la conscience de ses pensées[4]. »

Ces derniers passages, et plusieurs autres semblables, auront peut-être fait croire à quelques-uns que, dans le nouveau système, l'homme, avant la parole reçue, pense formellement et perçoit la vérité; mais que, faute d'expression, il ne peut avoir la conscience de sa pensée, ni réfléchir à ce qu'il pense. Son regard volt directement l'objet de l'idée, mais il ne peut se replier sur

[1] *Recherches phil.*, I, p. 404. — [2] *Essai*, p. 111. — [3] *Ibid.*, p. 286. — [4] *Législ. primit.*, I, p. 53. Cf. p. 341, et *du Divorce*, p. 125.

lui-même et voir sa propre pensée. De même que l'homme peut, sans miroir, voir les objets, mais ne peut voir son œil; de même l'enfant pense, mais ne saurait penser qu'il pense. — Et en effet, nous connaissons des ouvrages sérieux où certains partisans de l'idée innée combinent leur explication d'idée directe et d'idée réflexe, avec le système bonaldiste, en disant que l'homme pense sans la parole, mais que sans la parole il ne peut avoir la réflexion ni la conscience de sa pensée.

Néanmoins, on peut affirmer que tel n'est point le sens du système de M. de Bonald. Outre qu'il répète sans cesse que l'homme ne pense en aucune sorte et ne saurait penser sans parole et sans signes; c'est une erreur, selon lui, « de supposer que Dieu nous donne « des pensées immédiatement, et sans l'intermédiaire « d'aucun moyen ou milieu qui les réalise et les rende « sensibles... Dieu a donné la pensée à condition de la « parole, comme il a donné la vision à condition de la « vue, et l'audition à condition de l'ouïe[1]... Une parole « tira l'univers du néant, et la parole encore fait sor- « tir l'homme intelligent du néant de l'ignorance... « L'homme ne pense donc pas plus sans expressions, « même avec l'esprit le plus prompt, qu'il ne voit sans « lumière, même avec les meilleurs yeux[2]. »

L'esprit, avant la parole ou l'instruction, ne voit donc rien, ne perçoit rien. Il n'a aucune perception, ni directe ni réflexe; il n'a aucune lumière et est plongé dans le néant de l'ignorance. C'est ce que l'illustre auteur va nous confirmer, de plus en plus, en nous expliquant la manière dont la parole opère sur l'idée qu'elle trouve dans l'âme.

[1] *Législ. primit.*, I, p. 65. — [2] *Ibid.*, III, p. 89.

« Cette correspondance naturelle et nécessaire des « pensées et des signes qui les expriment, et le con- « cours mutuel de l'esprit et des organes pour l'expres- « sion de l'être intellectuel, peuvent être rendus sensi- « bles par une comparaison, ou plutôt par une similitude « telle, que je ne pense pas qu'il en existe une plus « parfaite entre deux objets, et dont l'extrême exacti- « tude prouverait toute seule une analogie parfaite en- « tre les lois de notre être intelligent et celle de notre « être physique. Si je suis dans un lieu obscur, je n'ai « pas la vision oculaire, ou la connaissance par la vue « des corps qui sont près de moi, pas même de mon « propre corps, et sous ce rapport, ces êtres sont à mon « égard comme s'ils n'étaient pas. Mais si la lumière « vient tout à coup à paraître, tous les objets en reçoi- « vent une couleur relative dans chacun à la contexture « particulière de sa surface; chaque corps se produit à « mes yeux, j'y vois, et je juge les rapports de forme, « d'étendue, de distance que tous ces corps ont entre « eux et avec le mien. Notre entendement est ce lieu « obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même « celle de notre propre intelligence, jusqu'à ce que la » parole, pénétrant par le sens de l'ouïe, porte la lu- « mière dans les ténèbres, et appelle pour ainsi dire « chaque idée, qui répond, comme les étoiles dans Job : « *Me voilà.* Alors seulement nos idées sont exprimées; « nous avons la conscience ou la connaissance de nos « propres pensées, et nous pouvons la donner aux au- « tres; alors seulement nous nous idéons nous-mêmes, « nous idéons les autres êtres, et les rapports qu'ils « ont entre eux et avec nous, etc.[1] »

[1] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 253.

Ainsi les idées, dans l'âme de l'enfant, sont obscures, invisibles et inaperçues, comme des meubles dans un appartement fermé à la lumière; et son intelligence est comme l'œil dans les ténèbres les plus profondes. On peut dire aussi, d'après une autre figure souvent employée par M. Bonald, qu'elles y sont assoupies dans un sommeil, dans une léthargie profonde; c'est la parole qui les excite et les réveille[1]. Elles y sont encore comme des pièces de monnaie, inutiles et sans valeur, en attendant le signe qui leur convient, « comme une « pièce d'or attend dans l'atelier l'empreinte qui doit « désigner sa valeur et lui donner cours[2]. » Elles y sont comme « des germes qui attendent que la parole « vienne les féconder et leur donner l'existence : géné- « ration des esprits, toute semblable à celle des corps[3]. » Veut-on une autre comparaison ? en voici une que son auteur « croit mériter quelque attention : Les expres- « sions sont à notre esprit ce que le tain est à une « glace. Sans le tain, nos yeux ne verraient pas dans « le verre les images des objets; ils ne s'y verraient « pas eux-mêmes[4]. » Enfin « pour donner une dernière « image, mais bien sensible, de la fonction de l'esprit « et de celle des organes, dans le rapport nécessaire « de l'idée et de son expression, l'entendement est « comme un papier écrit avec une eau sans couleur, « sur lequel l'écriture ne devient visible que lorsqu'on « frotte le papier avec une autre liqueur[5]. »

Cette profusion de figures et d'images, ingénieuses, éclatantes, est pour l'esprit un délassement agréable,

[1] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 18, et *passim*. — [2] *Ibid.*, p. 264. — [3] *Recherches phil.*, I, 206, 409. — [4] *Ibid.*, p. 384. — [5] *Ibid.*, p. 404.

au milieu des aridités de la métaphysique. Mais si l'on veut enfin revenir au sérieux de la question, on se demande quelle notion bien précise il en résulte, et comment on doit après cela concevoir bien exactement ce qu'est l'idée avant la parole, et comment la parole produit l'idée ou la pensée. Pour nous, en pareille matière, nous déclarons préférer de beaucoup à ces figures oratoires l'aveu simple, généreux, par lequel finit le consciencieux auteur : « On pourrait, après « ce que nous avons dit..., examiner la part que le « cerveau a ou paraît avoir, comme moyen, à l'opéra- « tion intellectuelle ; mais ici nous touchons aux limites « du monde moral, le voile ferme le sanctuaire, et sans « doute il ne se déchire qu'à la mort... Les expressions « que nos organes entendent, et avec lesquelles ou dans « lesquelles notre âme perçoit ses propres idées, sont « des choses matérielles... La parole elle-même n'est « qu'une modification de nos organes, transmise à l'air « et portée à notre oreille... Mais, comment dans cette « expression recueillie et pensée dans le cerveau, l'âme « perçoit-elle son idée ? On l'ignore, et sans doute on « l'ignorera toujours[1]. »

C'est là aussi que viennent aboutir généralement les traditionalistes d'aujourd'hui, à un aveu d'ignorance sur le fait qui est la base de leur système. Plusieurs abandonnent toute espèce d'idées innées, de caractères même invisibles, obscurs ; d'écriture incolore, de germes préexistant dans l'âme, etc. ; ils n'admettent d'inné dans l'homme qu'une capacité vide, une faculté nue de recevoir l'instruction, et, par elle, les idées et les connaissances. L'instruction, partant de la société et

[1] *Recherches phil.*, I. 410.

tombant dans l'âme de l'enfant par les oreilles ou par les yeux, y porte la lumière et la vérité, y produit les idées. Comment cela? A peu près, autant qu'ils le laissent apercevoir, comme l'opium fait dormir, dans *le Médecin malgré lui;* ou encore, parce que Dieu a donné à la parole cette propriété. Propriété magique, qu'ils n'expliquent pas, qu'ils refusent d'expliquer. On peut, disent-ils, constater le fait; on ne doit pas demander le comment.

Ceci est beaucoup plus tranché que les hésitations consciencieuses de M. de Bonald, beaucoup plus commode surtout et plus triomphant; mais, nous l'avouerons, pas plus satisfaisant pour l'esprit.

Quoi qu'il en soit, et sans vouloir le discuter pour le moment, nous résumons le nouveau système en présentant ses doctrines principales, non les plus exagérées et les plus inadmissibles, non même toutes celles que le maître a professées, mais les plus générales et les plus avouées. Car c'est ainsi présenté, dans ses meilleures conditions possibles, que nous voulons l'examiner et le juger dans cet ouvrage.

L'homme, sans la parole et sans l'instruction, peut, selon les plus modérés, avoir des sensations, un instinct; il peut sentir son corps et les corps extérieurs, percevoir les objets qui se présentent à lui, et avoir l'idée particulière ou individuelle de ces objets. Mais, pour en saisir les rapports, pour les comparer seulement les uns avec les autres, il faut l'abstraction, il faut des idées communes, générales. Et ceci est déjà la raison. Or, pour arriver à la raison, pour avoir des idées abstraites, générales, il faut le secours de la société, il faut l'instruction. A plus forte raison est-elle nécessaire pour les idées morales et religieuses.

Comme moyen d'instruction, ayant le pouvoir de donner à l'homme la pensée et la vérité, ils admettent surtout la parole. Mais, généralement, ils attribuent ce pouvoir aux gestes et à tous les autres signes employés par les hommes.

Mais le grand débat entre eux est de savoir comment la parole ou l'instruction produit la pensée. Qu'y a-t-il dans l'âme avant l'audition de la parole ? une idée, un germe, ou le vide absolu ? une page de caractères mystérieux, ou une table rase ? Que produit en effet la parole, et quelle est proprement son action ? Est-ce un réveil ou une illumination ; une création, une formation, ou un développement ? Voilà sur quoi ils sont loin de s'entendre, et sur quoi chacun apporte ses explications, qu'il prouve à sa manière.

Nous tâcherons de les mettre tous d'accord, en réduisant toutes leurs preuves à la même valeur.

CHAPITRE IV.

LES PREUVES DU NOUVEAU SYSTÈME.

L'homme est un animal essentiellement enseigné, c'est-à-dire qu'il reçoit de l'enseignement les premières connaissances, et qu'il ne peut les recevoir que de l'enseignement ; tellement, que si ces connaissances ne lui sont données par d'autres hommes, il ne sortira jamais de ses ténèbres natives, il ne soupçonnera jamais le monde de la raison et de la pensée.

Tel est le dogme fondamental de la nouvelle école.

Ce dogme, aussi nonveau en philosophie qu'il est fécond en graves conséquences, ne saurait être admis

sans preuve. Sur quoi s'appuient les auteurs et les propagateurs d'un tel système?

Voici les preuves qu'ils nous proposent, et qu'ils nous répètent depuis une trentaine d'années. Ils les divisent eux-mêmes en preuves de fait et preuves de raisonnement.

§ I. — *Preuves de fait.*

De quoi s'agit-il, nous demandent les écrivains traditionalistes? de constater une loi de notre nature, la loi de notre développement intellectuel. Or, toute loi de la nature se découvre et se vérifie par l'observation. Raisonnez, *à priori*, accumulez les hypothèses et les subtilités : vous aurez pour résultat une théorie plus ou moins logique, plus ou moins spécieuse; mais il restera toujours à voir si cette théorie est conforme aux faits. Les faits, voilà la pierre de touche de tous vos raisonnements. Or, sur la question présente, que disent les faits? Ils montrent : 1° que tous ceux qui pensent ont appris à penser avec le secours d'autrui, et que toute intelligence humaine se développe par l'influence d'autres intelligences; 2° que tous les individus qui, pour une cause quelconque, ont été privés de ce contact social, n'ont pu parvenir par eux seuls à la vie intellectuelle. Telle est l'expérience, expérience positive et expérience négative ; l'une et l'autre également constantes, également universelles.

Et d'abord, continuent-ils, est-il donc si difficile de constater par des faits positifs cette loi de notre nature, cette loi de notre initiation à la pensée. Voyez ce qui se passe tous les jours sous nos yeux : comment l'enfant apprend-il à penser, et d'où reçoit-il les premières con-

naissances qu'il acquiert? L'homme naît dans la société; au moment où il ouvre les yeux à la lumière, il trouve à côté de lui un autre être, de même nature que lui, mais dont la raison est formée, dont l'intelligence est en pleine exercice. Placé sous l'action non interrompue de cette intelligence formée, il y restera tout le temps nécessaire à son éducation. La voix de sa mère à tout instant frappera ses oreilles : sa pensée deviendra sa pensée, comme sa langue deviendra sa langue. Insensiblement ses facultés intellectuelles se développeront sous l'influence des leçons et des exemples de ceux qui l'entourent. Pendant longtemps la raison de l'enfant sera la copie vivante de la raison de ceux au milieu desquels il grandit; et elle représentera presque trait pour trait les idées et les connaissances, les erreurs même et les préjugés de la société qui le forme à son image... N'est-ce pas ainsi que les choses se sont passées pour chacun de nous ? n'est-ce pas ainsi qu'elles se passent tous les jours sous nos yeux et dans toutes les parties de l'univers? n'est-ce pas ainsi qu'elles se sont toujours passées, dans tous les lieux et dans tous les temps ? Tout homme qui a l'usage de la raison y est parvenu à l'aide d'une autre raison, à l'aide de l'enseignement : voilà le fait, fait le plus positif, le plus constant et le plus universel qu'il y ait au monde. Est-il possible de n'y pas reconnaître une loi de la raison humaine ?

Telles sont leurs affirmations, et nous sommes loin de contester tous les faits qu'ils affirment. Mais pour saisir la portée et les conséquences de ces faits, il est besoin de les analyser La raison se développe par l'instruction; mais d'abord la question est de savoir si elle pourrait le faire autrement. La raison ne pourrait-elle

pas, sans l'instruction, au moins une partie de ce qu'elle peut avec elle? Ensuite, la raison se développe par l'instruction; est-ce à dire qu'elle commence par elle et que l'esprit ne peut avoir avant cet enseignement aucune idée, aucune perception intellectuelle? Nouvelle question à résoudre. Enfin, la raison se développe par l'instruction; est-ce à dire que l'intelligence, une fois ouverte à la vérité de quelque manière que ce soit, ne peut acquérir par elle-même aucune vérité nouvelle?

L'enfant ordinaire est instruit et formé par la société, c'est un fait qui n'a pas besoin de preuve. Privé de toute espèce de culture sociale, si on suppose qu'il puisse vivre, il restera immanquablement dans un état de pauvreté intellectuelle et d'imperfection, contraire à sa destinée; c'est ce que certains rationalistes pourraient seuls contester, et ce que les traditionalistes ont rendu de plus en plus évident et incontestable. C'est une justice que nous aimons à leur rendre. Mais ils n'ont pas prouvé, et nous leur signalons cet oubli, que la première idée ou la première notion de l'enfant soit une notion reçue de la société. Ils n'ont pas prouvé non plus que l'enfant, après le premier exercice de sa raison, ne puisse pas par lui-même acquérir une seule notion nouvelle, une seule idée intellectuelle, générale.

Voilà ce qui n'est pas prouvé.

Les faits positifs ne prouvent donc rien; voyons les faits négatifs.

Pour démontrer que l'homme privé de l'enseignement ordinaire de la société est privé par là même de connaissances intellectuelles, on apporte souvent l'exemple du sourd-muet; et l'on nous répète avec assurance : Voyez le sourd-muet; l'exemple du sourd-muet est là.

Si nous osons le dire, nous soupçonnons très-fort les

traditionalistes en général de connaître peu le sourd-muet et ce qui le concerne.

On peut considérer le sourd-muet après son instruction; et avant son instruction.

Tout le monde connaît, au moins par la renommée, ces institutions modernes, chefs-d'œuvre de la charité et du génie chrétien, où l'on parvient à rendre à la société un monde qui en paraissait à jamais exclus, le monde des sourds-muets, en leur donnant une instruction variée, qui met leur intelligence au niveau des autres intelligences. Mais, dans ces institutions, de quels moyens se sert-on pour instruire le sourd-muet?

Quiconque a visité un de ces établissements, ou seulement consulté un des instituteurs, sait qu'on y emploie simultanément deux moyens distincts : 1° La pantomime, ou les gestes [1]; 2° une des langues usitées dans la société; non une langue parlée, puisqu'on s'adresse à des sourds, mais une langue écrite que peut apprendre le sourd-muet comme le parlant. Une langue écrite, pour lui, n'est point un dessin, une série de figures imitatives; elle est pour lui exactement ce qu'elle est pour nous. Un mot parlé est pour nous un signe auditif artificiel; un mot écrit est un signe visible artificiel. Il est cela aussi pour le sourd-muet; il lui repré-

[1] Ou encore le dessin, la peinture, qui est pour ainsi dire l'écriture des gestes et de la pantomime; comme la pantomime et les gestes sont une espèce de peinture et de dessin fugitif. Ils ont aussi l'alphabet-manuel, dans lequel les gestes ne sont point des signes naturels, imitatifs de l'objet, mais des signes convenus, pour exprimer les lettres de l'alphabet. On peut prendre indifféremment l'alphabet français, grec ou latin : ce système de langage par gestes sera toujours une langue alphabétique, syntaxique, aussi bien que la langue écrite; et tout ce que nous disons de celle-ci pourra facilement s'appliquer à celle-là.

sente la même idée qu'à nous, et absolument de la même manière, c'est-à-dire comme signe visible artificiel. Il nous est donc impossible de comprendre M. de Bonald quand il nous dit[1] : « Les sourds-muets pensent, mais « seulement par images, et n'expriment aussi que des « images par le geste ou le dessin ; ce qui fait qu'on ne « peut les instruire que par le geste ou le dessin. Le « mot même qu'on leur fait entrer par les yeux, comme « aux autres par les oreilles[2], n'est pas pour eux un « signe comme *son*[3], mais un signe comme image ou « figure[4]; et ce n'est pas non plus par la parole[5], « mais par le geste ou l'action, qu'ils expriment le sens « qu'ils y attachent[6]. »

Nous ne savons si jamais M. de Bonald a visité les institutions de sourds-muets ou consulté leurs instituteurs, mais il paraît peu renseigné sur un sujet dont il parle bien souvent. « L'institution des sourds-muets, « dit-il, consiste à leur faire entrer par les yeux les si- « gnes que nous recevons par les oreilles[7]; *jusque-là* les « sourds-muets ne pensent que par images[8]. C'est ce qui « fait qu'on les instruit *perpétuellement* par le dessin[9]. » Ce

[1] *Essai*, p. 255. Cf. *Législ. primit.*, I, p. 334, et II, p. 165.

[2] Et aussi par les yeux, s'il s'agit d'un mot écrit.

[3] Pas plus que pour nous un mot écrit n'est un signe comme son.

[4] Il faut s'entendre : il n'est pas image ou figure imitative de l'objet ou de l'idée, mais signe artificiel, arbitraire, comme pour nous.

[5] Par la parole articulée; non, sans doute.

[6] Et très-souvent aussi par la parole écrite.

[7] Ou par les yeux, quand nous lisons.

[8] *Jusque-là*. Donc, après cela, ils pensent autrement *que par images?* mais point.

[9] *Essai*, p. 51.

« qu'il continue d'affirmer ailleurs avec assurance : « On « ne peut les instruire que par le geste ou le dessin[1]. »

Le fait est qu'on instruit le sourd-muet par l'écriture, par les mots écrits, qui sont pour lui, aussi bien que pour nous, une langue instituée, syntaxique, comme le français, l'anglais, le latin, etc. Les mots écrits ne sont donc point pour lui des signes naturels ou imitatifs; mais des signes conventionnels, comme pour nous, et propres à lui donner les mêmes idées et les mêmes connaissances qu'à nous.

Mais on l'instruit aussi avec des signes naturels et mitatifs; par les gestes ou la pantomime.

Les traditionalistes s'imaginent souvent qu'il est impossible d'enseigner ou de communiquer par le geste et la mimique aucune idée intellectuelle, morale ou religieuse. C'est là un préjugé qu'il leur est très-facile de dissiper : il suffit pour cela d'entrer dans une institution de sourds-muets. Quant au lecteur, nous pouvons lui offrir le témoignage des hommes les plus compétents. La *troisième Circulaire de l'institut des sourds-muets de Paris*, du mois de septembre 1832, porte ces lignes : « Le langage des signes naturels... il ne se borne « pas à retracer des actions visibles, et à l'égard des per- « sonnes qui sont instruites de l'événement ou de l'ob- « jet auquel ces gestes se rapportent. Son domaine est « plus étendu : l'expression des idées morales et abs- « traites, de toutes les affections de l'âme, est de son « ressort... Les faits qu'il retrace n'ont pas besoin d'être « connus d'avance pour être compris... Le langage éta- « bli par les sourds-muets réunis en société suffit plei- « nement aux besoins de l'enseignement; il offre des

[1] *Législ. primit.*, II, p. 165.

« signes très-naturels pour exprimer les rapports de « nombre, de temps, de lieu, etc. Et ces moyens n'exi- « gent pas un grand travail, puisque l'élève les acquiert « sans l'aide de son professeur, par ses seuls rapports « avec ses camarades. »

Il faut entendre sur ce point le témoignage muet, mais énergique, d'un homme que son intelligence et son savoir ont placé au rang des écrivains distingués de notre époque : « En vérité, s'écrie M. Ferd. Ber- « thier, n'est-cè pas vouloir fermer les yeux à cette sa- « gesse éclatante, infinie, que déploie la Providence en « pourvoyant à tout dans l'univers, que de s'opiniâtrer « à ne pas reconnaître que la mimique, comme la pa- « role orale, peut donner aux idées droit de bourgeoisie « dans le monde, de quelque part qu'elles viennent ? « Par quel esprit de vertige presque tous les savants et « beaucoup d'instituteurs eux-mêmes, jusqu'à la venue « de l'abbé de l'Épée, ont-ils refusé d'accorder au lan- « gage muet le pouvoir de renverser cette barrière que « le préjugé seul maintenait entre le sourd-muet et le « reste des hommes? Comment ces prétendus réforma- « teurs n'ont-ils pas su comprendre la possibilité pour « les gestes naturels, ce langage admirable de la nature, « de produire sur un sujet lettré ou illettré des résul- « tats intellectuels et moraux, identiques, au moins, « avec ceux que produisent les langues imparfaites des « hommes ; de procurer, si on l'aime mieux, aux êtres « pensants et réfléchissants des idées de choses qui ne « tombent pas sous les sens?... C'est se tromper étran- « gement que de circonscrire la mimique du sourd-muet « dans les étroites limites de la nature physique ou sen- « sible. Non moins simple dans les moyens qu'elle met « en œuvre que féconde dans les applications qu'elle en

« fait, elle se prête aussi bien et même mieux à la re-
« production exacte et complète des idées métaphysi-
« ques. Sous ce dernier rapport elle mérite surtout, on
« ne saurait trop le répéter, l'attention du philosophe,
« du savant, de l'historien, du poëte, de l'acteur, du
« grammairien. Aucune langue, en effet, ne colore de
« teintes plus vives, plus vraies, plus saisissantes, tout
« ce qui se rattache au domaine de la pensée, à ses dé-
« veloppements, à ses analogies. Cette opinion est loin
« de m'appartenir exclusivement; elle est partagée sans
« exception par tous ceux qui, comme moi, se sont oc-
« cupés sérieusement de cette spécialité, si peu connue
« et si peu approfondie[1]. »

Quant à cette supériorité de la mimique sur la parole écrite ou même parlée pour enseigner ou exprimer les idées intellectuelles ou abstraites, nous ne savons si tous les philosophes et tous les savants l'accorderont à M. Berthier, lequel, du reste, a plus que tout autre le droit de la soutenir, si elle est soutenable? Mais ce que personne ne peut lui contester, c'est ce qu'il dit quand il se borne à revendiquer pour les signes mimiques une puissance réelle, suffisante, pour exprimer toute espèce d'idées intellectuelles. Il le prouve d'une manière aussi simple que victorieuse : on apprend au sourd-muet à lire et à comprendre tous les mots écrits d'une langue; mais, reprend l'ingénieux auteur, « les « mots par eux-mêmes n'ont point de valeur intrinsè-

[1] *Sur l'Opinion du Dr Itard*, par M. Ferdinand Berthier, sourd-muet, doyen des prof. de l'Instit. nat. de Paris, etc., p. 28, 95. — Pendant que nous écrivions ceci, le même auteur composait un nouvel ouvrage pour soutenir cette même thèse : la prééminence de la mimique sur la parole artificielle dans l'éducation du jeune sourd-muet...

« que ; ce sont les signes naturels qui les interprètent.
« Et, en effet, pour que le mot s'attache intimement à
« l'esprit, il faut qu'une convention ait été préliminai-
« rement établie entre l'un et l'autre, en présence même
« de l'objet. Or, si l'écriture est la peinture de la parole,
« comment celui qui ne reçoit pas l'impression des sons
« pourra-t-il réussir à la comprendre par le secours de
« la vue? Les lettres ne signifient rien pour lui, par la
« raison même que je viens de produire. Il faut donc
« chercher un moyen de suppléer à l'ouïe. C'est le lan-
« gage des gestes qui nous offre ce moyen. Sur lui seul
« repose la base de l'édifice intellectuel et moral de notre
« éducation, car il représente immédiatement toutes les
« idées possibles. Oui, mille fois oui, le langage naturel,
« employé seul et indépendamment de toute instruc-
« tion méthodique, suffit pour transmettre du sourd-
« muet au parlant, du parlant au sourd-muet, ou du
« sourd-muet au sourd-muet, non-seulement toutes les
« idées sensibles, mais toutes les idées abstraites elles-
« mêmes... C'est une *hérésie* inqualifiable de vouloir at-
« tribuer à l'écriture et au geste alphabétique, ou, di-
« sons avec plus de justesse, à l'alphabet-manuel, le
« pouvoir d'éclairer, de développer l'esprit du sourd-
« muet [1]. »

Nous ne sommes point de ceux qui, sur l'intelligence et le langage des sourds-muets, récusent *à priori* le témoignage d'un sourd-muet, offrît-il autant de garanties de science et de probité qu'en offre M. F. Berthier. Qui s'étonnera, d'ailleurs, qu'un homme dont la pantomime est la langue première, maternelle et usuelle, soit surpris et indigné d'entendre répéter qu'il n'a jamais su

[1] *Sur l'Opinion du Dr Itard*, p. 30, 31.

s'exprimer dans cette langue? Et qui trouvera mauvais qu'il repousse ces affirmations ignorantes avec quelque vivacité? Mais si un écrivain pris dans cette classe d'hommes paraît toujours à quelques-uns plaider sa propre cause, voici un autre instituteur de sourds-muets, également distingué, mais un instituteur parlant, qui rend à la puissance des gestes un témoignage non moins décisif. « De la puissance d'expression de ce « langage, les anciens eurent un remarquable exemple « dans ce Roscius qui mettait Cicéron au défi de faire « dans l'arrangement de ses éloquentes périodes un « changement qu'il ne pût lui-même rendre sensible « dans sa pantomime. Et les pittoresques conversa- « tions de nos élèves en offrent tous les jours des exem- « ples non moins frappants. Le sourd de naissance pour- « rait, par le simple secours des gestes, s'élever à un « degré considérable de culture intellectuelle; car il est « peu de connaissances auxquelles les gestes ne puis- « sent servir de véhicule[1]. »

Un autre professeur, qui fut également estimé de ses collègues pour sa science et ses observations, nous a laissé l'expression du même sentiment, chez lui bien arrêté : « Quelle analogie, lui demandait-on, peut-il y avoir « entre le geste et la subtilité de la pensée? Quelle prise « offriront à une pantomime grossière les abstractions « si déliées de l'esprit?... Nous ne nous arrêtons pas à « combattre cette erreur... Pour le langage des gestes, « l'expression des idées intellectuelles y est toujours « claire et facile. Cette assertion peut paraître d'abord « extraordinaire; cependant rien de plus aisé à conce-

[1] M. Vaïsse, professeur de la classe de perfect. à l'inst. imp. de Paris.

« voir[1]. » Et il cite en preuve ce témoignage d'un sourd-muet : « Le sourd-muet acquiert promptement dans le « commerce de ses camarades l'art prétendu si difficile « de peindre et d'exprimer toutes ses pensées, même « les plus indépendantes des sens, par le moyen des « signes naturels, avec autant d'ordre et de précision « que s'il avait la connaissance des règles de la gram- « maire. Encore une fois, j'en dois être cru, puisque je « me suis trouvé dans ce cas. » Il est d'ailleurs un fait souvent constaté, et qui suffit à lui seul pour prouver que le langage des signes mimiques est propre à acquérir comme à représenter toutes sortes de pensées intellectuelles, spirituelles ou générales. C'est du premier professeur de Paris que nous tenons ce fait. Il n'est pas rare de voir dans ces sortes d'établissements des élèves qui, au terme de leur éducation, n'ont de la langue française qu'une expérience très-imparfaite et presque nulle, et qui, par aptitude ou singularité de volonté, n'ayant réussi que dans la pantomime, y ont puisé un grand développement intellectuel et des connaissances variées en tout genre.

Du reste, il faut n'avoir jamais vu et entretenu un sourd-muet pour ignorer que le langage des gestes suffit admirablement pour exprimer toute espèce d'idées, qu'elles soient concrètes ou abstraites, sensibles ou intellectuelles, morales ou religieuses[2].

[1] Bébian, censeur des études de l'inst. de Paris, *Essai sur les sourds-muets*, p. 49, 51.

[2] Nous pouvons donc croire aujourd'hui que le savant Estius s'est trompé, lorsque de ces paroles de l'apôtre, *fides ex auditu*, il conclut que le sourd-muet ne peut acquérir la connaissance des vérités de la foi. La preuve qu'il en donne est bien hautement démentie par l'exemple de tous les sourds-muets instruits : *Nam*,

Nous avons insisté sur cette observation, parce que c'est cette ignorance de la puissance des gestes qui a été cause de l'erreur d'une foule de personnes sur les connaissances du sourd-muet avant son instruction. Or, c'est l'état du sourd-muet avant son instruction qu'il nous faut exposer maintenant.

Que sait donc, demande-t-on, et que peut savoir le sourd-muet avant toute instruction? La question posée en ces termes est très-mal exprimée; car souvent ceux qui la font veulent demander : Que sait et que peut savoir l'enfant sourd de naissance avant son entrée dans nos établissements publics, ou avant d'être confié à un maître pour recevoir un enseignement méthodique? Or, on voit tout de suite qu'avant cette époque il y a eu pour lui nécessairement un commencement d'instruction au sein de la famille; il n'est aucun sourd-muet de dix ans qui n'ait appris quelque chose de la société au milieu

dit-il, *surdus natus litteras, quibus lectis fidem concipiat, discere non potest.* C'est être malheureux dans ses observations. Il ne faut pas s'étonner outre mesure que saint Augustin ait été du même avis, *Contr. Julian.*, l. III, c. IV. Le sourd-muet était alors peu connu, et l'on n'avait peu de moyens de l'instruire. Néanmoins, si on le croyait incapable de recevoir les enseignements positifs du christianisme, on ne le croyait pas pour cela privé de l'usage de la raison; et saint Augustin affirme lui-même avoir vu à Milan un sourd-muet *connu de toute la ville* pour *ses manières élégantes et son extérieur distingué,* qui *exprimait par gestes* tout *ce qu'il voulait : De Quant anim.*, c. XVIII. Cf. *De Magist.*, c. III. — Il y a plus : on a vu un autre saint, même avant la découverte des méthodes modernes, trouver dans son zèle et sa charité le moyen d'initier un pauvre sourd-muet villageois aux mystères de la religion chrétienne, et le préparer à la réception des sacrements de l'Église; non sans doute en lui apprenant la syntaxe d'une de nos langues, mais par le moyen de signes laborieusement inventés. *De Vita fr. Salesii*, l. VI.

de laquelle il a vécu. Le sourd-muet sans instruction n'existe donc pas.

Les sourds-muets apportent à l'institution ce qu'ils ont appris soit d'eux-mêmes, soit de leurs parents, comme les autres enfants qui arrivent au collége. Ceux-ci apportent de leur famille un nombre plus grand qu'on ne pense de connaissances acquises. Mais le sourd-muet, qu'apporte-t-il en réalité? Que sait l'enfant sourd-muet qui sort d'une famille où il n'a reçu aucun enseignement méthodique ? Car c'est ainsi que plusieurs entendent la question posée; et ils prétendent qu'un tel être ne présente aucune idée intellectuelle, morale ou religieuse; que le sourd-muet non instruit n'a, comme la brute, que des sensations, un instinct, des images d'objets sensibles; en un mot, une vie organique et animale, sans aucun indice de la vie rationnelle ou intelligente.

On comprendra sans peine que les enfants sourds-muets doivent être généralement trouvés, à leur entrée dans les écoles, bien inférieurs aux enfants ordinaires. Ils ont vécu au milieu d'une société souvent réduite à quelques individus, plus ou moins ignorants eux-mêmes, peu soucieux du commerce de la pensée, et trop souvent appelés ailleurs par les besoins de la vie. Et encore ces enfants sont-ils privés du moyen principal qu'ont les hommes de communiquer entre eux, de la parole. Qui s'étonnera que, dans ces conditions, leur développement intellectuel ait été bien tardif, bien insensible; et qu'à cette époque leur intelligence paraisse encore bien faible. Mais qu'ils n'aient alors aucune connaissance rationnelle, c'est ce qu'on ne peut soutenir en présence des faits.

Remarquez d'abord que pour renverser les prétentions de certains traditionalistes, il suffirait d'un seul

fait, bien constaté ; il suffirait qu'un seul enfant sourd-muet, sans instruction spéciale, eût montré quelque connaissance intellectuelle ou morale. Or, ce n'est pas un seul exemple qu'on a de ce phénomène ; ils sont innombrables, journaliers.

Interrogez les directeurs qui se sont livrés sur ce point aux observations les plus rigoureuses ; ils vous diront tous que le sourd-muet, à son entrée dans l'établissement, à moins qu'il ne soit affecté d'un vice spécial d'organisation, manifeste toujours un certain nombre de connaissances souvent assez considérables. Il n'importe, pour le moment, d'où leur soient venues ces connaissances.

M. Bébian, dans son *Journal de l'instruction des sourds-muets*, a un article intitulé : « État moral et intellectuel « du sourd-muet avant son instruction. » Voici comment il s'exprime dans cet article : « Si nous pouvons « déterminer ce qu'il est avant toute instruction ; si nous « parvenons à découvrir ce qu'il peut acquérir par l'exer- « cice spontané et le développement naturel de ses fa- « cultés ; nous reconnaîtrons sans peine ce qui lui man- « que encore, et ce que l'éducation doit ajouter aux « dons de la nature pour l'élever au niveau des autres « hommes... Quelques instituteurs, voulant sans doute « relever l'éclat et l'importance de l'art auquel ils ont « consacré leurs talents, ne se sont pas fait scrupule « de représenter les sourds-muets comme des espèces « d'automates vivants, de statues ambulantes, qu'aucun « sentiment n'échauffe et que n'éclaire aucune étincelle « de raison. Dois-je perdre le temps à combattre un si « déplorable paradoxe ?... L'expérience journalière en « a fait une complète justice. Nous ne sommes plus au « temps où il eût fallu une démonstration en forme et

« de pénibles arguments pour affirmer que les sourds-
« muets ne sont pas d'une autre nature que nous. Il
« suffit d'avoir vécu quelques jours au milieu d'eux
« pour être convaincu que, s'ils sont affectés comme
« nous de sensations de plaisir et de douleur, comme
« nous aussi ils réagissent par l'attention sur leurs sen-
« sations... L'injustice les révolte, comme elle révolte
« celui qui entend et parle; la bonté les touche... Ils
« sont frappés de ce qui est grand et beau; ils ne sont
« pas toujours étrangers aux délicatesses du goût; le
« ridicule échappe difficilement à leurs regards péné-
« trants; ils comparent leurs idées, en saisissent les
« rapports. Ils jugent, raisonnent, réfléchissent[1]. »
« Ainsi que l'enfant qui entend, nous dit M. Vaïsse,
« bien que dans des limites plus étroites, celui qui est
« né sourd acquiert, avant d'avoir reçu les leçons di-
« rectes d'un maître, une masse considérable de con-
« naissances et d'idées. »

Ce qui étonne en ceci, c'est d'entendre d'autres instituteurs et d'autres observateurs du sourd-muet, prétendre qu'il ne montre, avant son éducation par un maître, aucune idée morale et religieuse, ni même aucune idée rationnelle, aucune trace de raison. Tous les instituteurs actuels que nous avons pu consulter, démentent formellement ces prétentions, qu'ils ne peuvent attribuer qu'à l'esprit de système ou à une observation superficielle; prétentions, du reste, qui ont été ou retirées par leurs auteurs, ou pleinement réfutées par la science[2]. M. l'abbé Sicard, par exemple, sur

[1] P. 6, 7, 8. Cf. p 14, 15. *Ibid. Essai sur les sourds-muets*, p. 5, 6.

[2] Voir surtout de Gérando, *de l'Éducation des sourds-muets*, ch. IV : « De l'état moral et intellectuel du sourd-muet avant qu'il ait reçu l'instruction; » et note *c* : « Sur la capacité qu'ont les

lequel s'appuient souvent les traditionalistes, avait, dans un premier ouvrage, gravement exagéré l'incapacité intellectuelle du sourd-muet. Dans un second, il s'est loyalement et formellement rétracté en ces termes : « On me demande souvent quelles sont les idées du « sourd-muet de naissance avant son instruction. On « ne sera donc pas fâché de trouver à la fin de cet ou- « vrage une notice... On y verra que j'avais peut-être « un peu exagéré la triste condition du sourd-muet dans « son état primitif, quand j'avais dit qu'il n'y a point « d'homme moral dans le sourd-muet, que les vertus « et les vices sont pour lui sans réalité ; en un mot, « que son âme est une table rase. Ce qui m'avait con- « duit à ces assertions, c'est que je n'avais pas encore « eu le moyen d'interroger le sourd-muet sur les idées « qu'il devait avoir eues avant son éducation ; qu'il « n'était pas assez instruit pous entendre suffisamment « mes questions et me répondre... Le sourd-muet qui « arrive d'auprès de ses parents et qui n'a encore reçu « aucune leçon, n'est pas moins éloquent que le jeune « entendant qui est chez son maître... Tel est donc l'état « du sourd-muet au moment même qui précède toute « instruction ; il n'est ni sourd ni muet pour son insti- « tuteur. On peut donc dire que s'il a des idées, il a « déjà des expressions ; et qu'il a des expressions, puis- « qu'il a des signes [1]. »

Un abbé Montaigne, qui avait été peu d'années au-

sourds-muets de discerner le bien et le mal avant d'avoir reçu l'usage de nos langues ; » où il prouve que les sourds-muets ont, dans cet état, des notions intellectuelles, abstraites, morales, religieuses ; et réfute les instituteurs et les écrivains qui avaient méconnu ce fait journellement constaté.

[1] *Théorie des signes*, p. XII, XIII, 9.

mônier à l'institution de Paris, composa, après en être sorti, un livre où il refuse au sourd-muet privé de la connaissance de nos langues, toute idée rationnelle, morale, religieuse; et l'assimile complétement à l'idiot, incapable de recevoir d'autres secours de la religion que le baptême. Ce livre est cité plusieurs fois avec confiance par M. de Bonald; et dans son dernier écrit « il « l'indique au lecteur pour le mettre à portée de se dé- « cider en connaissance de cause sur cette question fon- « damentale [1]. » De plus, ce livre a été dernièrement réédité à l'étranger, comme faisant autorité sans doute « sur cette question fondamentale. » Eh bien! ceux qui se donnent cette peine ignorent probablement qu'à Paris ce livre est considéré comme de nulle valeur; ils ignorent qu'à son apparition il fut désavoué, hautement démenti par qui de droit, et irrévocablement confondu [2].

[1] *Principe constit. de la soc.*, p. 40.

[2] Voici ce qu'on lit dans le Recueil des Circulaires de l'Institut de Paris :

« Seconde Circulaire de l'Institut royal des sourds-muets de Paris à toutes les institutions de sourds-muets de l'Europe et de l'Amérique. — Paris, 1829.

« *Recherches sur les Connaissances intellectuelles des sourds-muets*, par M. l'abbé Montaigne; 1829.

« L'auteur cherche à prouver que le sourd-muet, avant son instruction, est privé du sentiment moral; qu'il est incapable de distinguer le bien et le mal, le juste et l'injuste... Il refuse au langage des signes le pouvoir d'introduire le sourd-muet dans la connaissance des vérités morales et religieuses, pour réserver ce privilége aux langues écrites et parlées.

« M. l'abbé Montaigne veut étayer ses opinions de l'autorité de l'institution de Paris. L'institution de Paris croit devoir saisir cette occasion pour déclarer hautement que c'est à tort que l'auteur prétend s'appuyer sur son autorité. Au contraire, elle repousse de toutes ses forces une doctrine aussi erronée que funeste

L'abbé Montaigne était traditionaliste, on s'en aperçoit facilement en le lisant; et il a parlé plus par esprit de système que par connaissance de la vérité : c'est un fait connu dans l'établissement où il fut aumônier, que, loin de pouvoir interroger et juger doctement les enfants sourds-muets, il ne sut jamais assez leur langage de signes pour pouvoir en confesser un seul.

C'est faute de cette même connaissance que M. Itard, longtemps médecin du même établissement, est tombé dans quelques erreurs semblables, comme vient de le faire voir, en le réfutant, M. F. Berthier[1].

Il est donc incontestable aujourd'hui et universellement reconnu que les sourds-muets acquièrent dans leurs familles un certain nombre de connaissances. Mais quelles connaissances? Les uns plus, les autres moins, sans doute; cela dépend de l'activité intellectuelle de chaque enfant et des rapports qu'il a pu

aux sourds-muets, une doctrine dont l'expérience journalière démontre la fausseté. Nos langues artificielles peuvent favoriser le développement du sentiment moral, mais elles ne le donnent pas... Quant au privilége que l'auteur réserve aux langues artificielles pour la transmission des vérités morales et religieuses, l'institution de Paris possède des preuves vivantes du contraire. »

Cette Circulaire avait été rédigée par M. Ed. Morel, aujourd'hui directeur de l'Institut impérial de Bordeaux. Dans la troisième Circulaire, septembre 1832, on lit encore ces paroles de M. Puget, directeur de l'Institut d'Edgbaston :

« J'ai lu avec peine que M. l'abbé Montaigne, par un zèle pardonnable *peut-être*, a publié un ouvrage où il cherche à prouver que le sourd-muet sans instruction est privé du sentiment moral; qu'il est incapable de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste. L'histoire que je vais rapporter ne me laisse point douter que la thèse du savant abbé ne soit contraire aux lois de la nature... »

[1] *Sur l'Opinion du Dr Itard... Réfutation*, 1852.

avoir avec la société au moyen de son langage de signes. On peut remarquer à cet égard entre les enfants sourds-muets la même différence, proportionnellement, qu'entre les enfants ordinaires. Les observateurs nous disent qu'ils montrent la plupart quelque notion plus ou moins formelle sur l'âme, sur une autre vie, sur Dieu et le devoir, etc. Tous n'arrivent pas à l'institution avec ces notions morales et religieuses; mais tous ceux qui ont une organisation normale et un âge suffisant, y arrivent avec l'usage de la raison, et par conséquent avec des idées intellectuelles, générales, etc. Sans doute l'usage de la raison se fait attendre plus longtemps chez l'enfant sourd-muet que chez les autres enfants; il a tant d'obstacles de plus et tant de secours de moins! Mais les instituteurs nous disent que ce terme n'est cependant pas considérablement retardé, comparativement à l'enfant ordinaire; du moins pas si considérablement qu'on le suppose quelquefois.

Maintenant, comment ces enfants ont-ils acquis ces différentes connaissances? et dans l'acquisition de ces connaissances, comment faire la part de l'enseignement et celle de l'activité spontanée de leur esprit?

Nous n'avons pas besoin de répondre, et nous ne devons pas répondre en ce moment; nous nous bornons à dire que c'est exactement la même question que pour l'enfant ordinaire. Nous admettons volontiers, et nous sommes pleinement convaincu que l'un et l'autre enfant reçoivent de la société presque toutes leurs idées morales et religieuses, surtout lorsqu'ils appartiennent à une famille chrétienne, qui ne manque jamais de les initier à ces vérités, avant même qu'ils aient atteint l'âge de raison. Mais il reste à savoir, pour l'enfant sourd-muet comme pour l'enfant ordinaire, si c'est de

l'enseignement qu'il reçoit la première idée ou la première pensée. En admettant que l'enfant sourd-muet comme l'enfant parlant a reçu par l'enseignement la plupart de ses notions sur Dieu, l'âme, la religion et la morale ; il reste à savoir, pour l'un comme pour l'autre, s'il n'a pu acquérir par lui-même sur ces objets aucune idée, si sur quelque point son esprit n'a pu avoir aucune initiative. Voilà ce qui reste à savoir, et sur quoi les traditionalistes n'ont apporté aucune lumière.

L'exemple du sourd-muet, allégué par eux ne prouve donc rien, pas plus que celui de l'enfant ordinaire. Nous verrons plus tard la réponse à faire pour l'un comme pour l'autre.

Après l'exemple des sourds-muets, l'école traditionaliste nous oppose avec une grande confiance celui de quelques individus qui, élevés dans les bois, loin du commerce des hommes ou séquestrés de la société dès leur bas âge, n'ont montré, dit-on, aucune trace de raison et de langage, et ont prouvé manifestement que l'homme abandonné à lui-même ne saurait apprendre à penser ni à parler.

On compte à peu près une dizaine d'histoires de ce genre dans toute la suite des siècles. Quelle conclusion certaine, pour une théorie sur les idées, peut-on tirer de faits qui sont loin d'être tous également authentiques ; de faits racontés quelquefois par un seul auteur, qui lui-même n'en fut pas témoin et qui souvent avoue sa propre incertitude ; de faits mal observés, ou observés sous un tout autre rapport que celui de la question qu'on veut résoudre ? On peut raisonner aujourd'hui sur les sourds-muets ; leur état intellectuel est parfaitement connu. Il peut être observé, étudié par quiconque le voudra ; et il l'est tous les jours avec beaucoup de

sollicitude. Les sourds-muets sont au milieu de nous, dans la société, dans nos institutions, au sein d'un grand nombre de familles : on compte aujourd'hui en France près de vingt-cinq mille sourds-muets. L'enfant sourd-muet est connu aujourd'hui presque autant que l'enfant ordinaire. Mais les enfants sauvages et les enfants séquestrés sont rares ; et ceux dont on parle sont peu connus. L'expérience et l'observation ne sont point complètes ; elles ne peuvent nous fournir rien de satisfaisant.

On raconte par exemple, — et c'est Hérodote qui raconte ; et le fait qu'il raconte, il le place plusieurs siècles avant lui, — on raconte donc qu'un ancien roi égyptien, Psammétique, prit deux enfants peu de temps après leur naissance, les enferma dans une étable avec des chèvres, et en confia la garde à un berger, avec défense de leur parler jamais et de laisser aucune personne leur parler. Au bout de deux ans, on trouva que ces enfants ne parlaient aucune langue. Seulement, pour demander leur nourriture, ils répétaient : *beccos, becces*[1]. On raconte aussi qu'un roi mogol avait séquestré une trentaine d'enfants, et les avait confiés à des nourrices avec les mêmes recommandations que le roi égyptien. « Quands ils furent en âge de parler, au-« cun de ces enfants ne prononça distinctement un « mot ; ils parlaient par gestes et par signes, seul lan-« gage qu'ils eussent appris de leurs nourrices[2]. »

Que veut-on conclure de ces deux histoires ? que l'homme ne peut inventer la parole ? Nous verrons plus tard si cette conclusion est légitime. Que l'homme n'a

[1] Hérodote, l. II, c. II.

[2] Juvencius, *Hist. soc. Jesu*, pars, Va, l. XVIII.

aucune pensée, s'il n'est enseigné par la société? Mais on ne dit pas que ces enfants n'aient eu aucune idée, aucune trace de raison. Pour les premiers, l'historien n'en parle pas; il ne paraît pas même s'être proposé cette question. Et, d'ailleurs, quelles connaissances veut-on trouver dans des enfants de deux à trois ans? Pour les derniers, il semblerait plutôt qu'ils pensaient, n'importe comment ils aient appris à le faire, puisqu'on observe qu'ils parlaient par gestes et par signes. Ces deux exemples ne concluent donc pas.

Sur l'ignorance et l'impuissance intellectuelle de l'homme isolé, nous lisons une singulière fiction dans un écrivain du quatrième siècle[1]. Il suppose un individu séquestré depuis sa naissance, mais tellement isolé du commerce et de la vue des hommes, tellement resserré et tellement entouré de précautions cruelles, que cette supposition équivaut à peu près à celle d'un individu privé de tous ses sens. Après trente ou quarante ans d'une pareille réclusion, cet individu est supposé introduit tout à coup dans la société des autres hommes; et l'auteur de la supposition pense qu'il ne comprendrait ni leurs pensées, ni leur langue, ni leurs usages; qu'il ne manifesterait aucune idée, et qu'il *resterait stupide comme un bloc de marbre,* sans rien connaître de ce qu'on lui indiquerait ou de ce qu'on lui demanderait. Nous le croyons également. Où et comment cet infortuné aurait-il appris nos idées sociales et notre langage? Réduit pendant trente ou quarante ans, pendant toute sa vie, à un état qui ressemble de tout point à celui de l'enfant dans le sein de sa mère, serait-il étonnant qu'il fût également resté à

[1] Arnobii, *advers. Gent.*, l. II, n. 20-25.

l'état d'enfant? Nous serions même surpris qu'une telle compression n'eût pas produit en lui un idiotisme complet, incurable. Cependant Arnobe ne dit pas que ce grand enfant n'aurait aucune idée, aucune notion intellectuelle; et il ne le pouvait pas sans se contredire lui-même, car dans un autre endroit il reconnaît aux enfants, même au sein de leur mère, des idées et jusqu'à des notions : *Quisquamne est hominum*, dit-il, *qui non cum istius Principis (Dei) notione diem primæ nativitatis intraverit; cui non sit ingenitum, non affixum, imò ipsi penè in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac Dominum, cunctorum quæcumque sunt moderatorem*[1].

Ce n'est pas, du reste, qu'on doive regarder comme un témoignage décisif en ces sortes de matières, les mouvements oratoires ou les descriptions littéraires d'un écrivain qui fut un rhéteur distingué, mais qui n'a jamais passé pour philosophe, et que l'Eglise ne compte proprement ni parmi les Pères ni parmi les docteurs. Il fut un apologiste zélé et utile; mais pas toujours assez sûr, pas toujours à l'abri des écarts et des excès. Et les écrivains qui nous l'ont opposé n'avaient pas sans doute présentes ces paroles de Moehler[2] : « Le jugement que saint Jérome porte d'Ar-« nobe est très-caractéristique : il lui reproche de ne « pas bien se comprendre lui-même, d'être empoulé, de « manquer d'ordre; et néanmoins de renfermer beaucoup « de bonnes choses dans son Phébus... Les défauts que « l'on y rencontre sont faciles à expliquer et à excuser. »

Les traditionalistes ont beaucoup parlé, il y a quel-

[1] Arnobii, *advers. Gent.*, l. I, n. 33. Cf., l. II, n. 4.

[2] *Patrolog.*, t. II, p. 532.

ques années, d'un fait arrivé en Allemagne. Gaspar Hauser, depuis nommé l'enfant de Nuremberg, avait été inhumainement séquestré vers l'âge de quatre ans et tenu enfermé dans un cachot où personne ne lui parlait. Il y végéta, dans un horrible isolement, durant une douzaine d'années. Tiré enfin de prison vers l'âge de seize ans, il fut trouvé à une des portes de Nuremberg, ayant à la main une lettre pour un habitant de la ville. C'était un être chétif, atrophié, et plutôt un squelette qu'un homme. « Il était immobile et il pleurait. » Un passant regarde sa lettre, lui fait signe de le suivre ; et il le suit. Arrivé chez celui à qui il était adressé par cette lettre, il est interrogé avec curiosité par tous les gens de la maison. Mais il ne pouvait que prononcer fort mal quelques syllabes, quelques mots incompris, qui n'étaient d'aucune langue, mais qui se rapprochaient plus de l'allemand que de tout autre idiome. Ne pouvant ni comprendre ceux qui l'interrogeaient ni être compris d'eux, « il se met de nouveau à pleurer. » Il est conduit à un corps de garde pour être remis à l'autorité. Là il est interrogé de nouveau, sans pouvoir ni comprendre ni répondre. D'abord assez rassuré, il reste silencieux ; mais bientôt « des pleurs viennent in- « terrompre son silence, et les signes par lesquels il « montre ses jambes défaillantes excitent la pitié de « tous ceux qui sont présents [1]. »

On ne voit pas que cet infortuné, malgré son triste état, fût dépourvu de toute intelligence et de toute pensée : il comprenait les gestes et en faisait pour se faire comprendre.

Il ne parlait pas, ou ne proférait que des mots mal

[1] Relation imprimée à Louvain, 1847.

articulés; et cependant il avait les organes de la voix dans un état normal, puisqu'une fois au sein de la société il apprit rapidement à parler. Mais faut-il s'étonner qu'il n'ait pas appris à parler dans sa profonde solitude? qu'il y ait même oublié la langue qu'il avait pu commencer à connaître dans sa première enfance? Mais, dit-on, il n'avait aucune idée religieuse. Nous n'en sommes pas surpris; nous sommes plutôt surpris qu'il ait conservé quelques lueurs de raison, et qu'il n'ait pas été complétement abruti par un traitement si barbare et si long. Néanmoins, s'il perdit nécessairement beaucoup de ce qu'il possédait à quatre ans, il en conserva quelque chose, et parut dans les premiers jours comme un enfant sous le rapport intellectuel. — Il n'acquit point dans son cachot la connaissance de Dieu. Quoi d'étonnant? Nous sommes très-convaincu que la connaissance de Dieu n'est point une des premières vérités que l'enfant pourrait acquérir par sa seule réflexion, si la société, dès les premiers moments, ne se hâtait de lui révéler cette grande vérité. Pour la découvrir par lui-même, il faudrait que sa raison fût formée, car il ne pourrait la découvrir qu'en raisonnant. Il faudrait que le spectacle de la nature et les accidents de la vie le portassent à réfléchir et à conclure de tout ce qu'il voit à l'existence d'une cause supérieure. Or, quel spectacle, quelle variété d'événements pouvait, au fond de son cachot et durant sa longue prison, provoquer le regard et la réflexion de G. Hauser?

Les hommes sauvages, trouvés dans les bois, ont joui, durant de longues années, du spectacle de la nature, et cependant ils n'ont point l'idée de Dieu; ils n'ont même aucune idée, nous dit avec complaisance l'école traditionaliste.

Sur ces êtres extraordinaires et en petit nombre, trouvés dans les forêts, il est une première remarque à faire : ce sont des êtres exceptionnels; exceptionnels non-seulement par leur position, mais le plus souvent par leur nature et leur organisation. « On croit prouver, « dit un physiologiste moderne, que l'homme naît sans « penchants et sans facultés, et qu'il n'acquiert ces qua- « lités que par la vie sociale et par l'éducation, en ci- « tant l'exemple de quelques individus trouvés égarés « dans les bois, qui, n'ayant reçu aucune éducation, « n'ont que la brutalité des animaux et paraissent être « non-seulement privés des facultés humaines, mais « même de celles des animaux tant soit peu intelligents. « Cette objection tombe quand on sait que ces sauva- « ges, trouvés dans les forêts, sont ordinairement de « misérables créatures d'une organisation imparfaite; « comme (plusieurs) en ont déjà fait la remarque... Ce « sont de vrais idiots, qui ne peuvent recevoir aucune « instruction ni aucune éducation; et c'est par là qu'on « explique pourquoi on les trouve dans les bois; comme « ils sont à charge à leurs familles, etc... Nous avons « vu, près d'Augsbourg, une femme aliénée qu'on avait « trouvée dans une forêt... On nous a montré à Bruns- « wick une femme complétement imbécile; elle avait « été découverte dans un bois, couchée sur le côté, les « yeux ouverts, mais ne pouvant rien articuler. Le sau- « vage de l'Aveyron, déposé à Paris à l'institution des « Sourds-Muets, n'est pas différent de ceux dont nous « venons de parler, il est imbécile à un haut degré[1]. » Sur ce même sauvage, devenu si célèbre, M. Ed. Morel, membre distingué de l'institution où on l'avait placé,

[1] D. Gall, Paris, 1822.

nous dit : « Le sauvage de l'Aveyron, dont le développement fut assez remarquable par rapport à son point « de départ, ne franchit pourtant pas les premiers degrés de la civilisation, et finit par rester stationnaire. « Parvenu à l'âge viril, sans aucune chance d'un progrès ultérieur, il ne pouvait sans inconvénient être « conservé dans une maison d'éducation; Bicêtre devait le recevoir. »

Après ces exemples, le Dr Gall ajoute : « L'homme « sauvage trouvé dans les forêts de la Lithuanie, et que « plusieurs citent pour prouver l'influence puissante de « l'éducation, était certainement un être semblable. » Et en effet, « cet enfant, dit son historien, était si sauvage, que non-seulement il ne parlait aucune langue, « mais qu'on ne put jamais lui apprendre à parler, « quoiqu'il eût les organes de la voix dans l'état le plus « normal. » Preuve que cet enfant était né idiot; car tout homme, régulièrement organisé, apprend à parler avec le secours de la société. Son âge (huit à neuf ans) n'était pas un obstacle invincible; on en a vu apprendre rapidement à parler à un âge plus avancé, notamment G. Hauser.

Enfin nous devons ranger dans la même catégorie un autre sauvage trouvé dans les bois de Lunebourg (Hanovre), sous le règne de Georges Ier, roi d'Angleterre. On l'avait vu tantôt couché par terre, tantôt rampant avec peine. Longtemps après qu'il fut pris, il marchait encore à quatre pieds comme les animaux, et ressemblait plus à un ours qu'à un homme. Transporté à Londres, on parvint à grand'peine à le faire marcher droit, à lui donner quelques faibles idées, et à lui apprendre non à prononcer, mais à balbutier quelques mots ou quelques syllabes.

Mais voici un fait d'une nature toute différente; le fait le plus propre à montrer, si c'était possible, que l'homme le plus heureusement né pour les qualités du corps et de l'esprit, reste privé de toute connaissance intellectuelle, de toute idée et de tout langage, s'il ne les reçoit de la société. C'est l'histoire de cette enfant sauvage trouvée dans les bois de Sogny, près Châlons-sur-Marne, en 1731, et qui fut appelée depuis Mlle Leblanc. Racine fils nous raconte ce fait dans une notice qui est à la fin de sa seconde *Épître sur l'homme.* « Quand elle fut trouvée, dit-il, d'où venait-elle, et quel « âge avait-elle? Lorsqu'on la questionna *par signes* « pour savoir où elle était née, *elle montra* un arbre... « Sa mémoire ne lui rappelle rien sur le pays où elle « est née. Elle fit seulement entendre *par signes* qu'elle « avait traversé une grande quantité d'eau; ce qui a fait « croire qu'elle était venue d'Amérique. » Elle paraissait avoir de quatorze à quinze ans. « Ne connaissant « aucune langue, elle n'articulait aucun son, et formait « seulement un cri de la gorge, qui était effrayant. Elle « savait imiter le cri de quelques animaux et de quelques « oiseaux... (d'après ce qu'on a su depuis), le temps « froid l'obligeait de se couvrir de quelque peau de bête, « mais en tout temps il fallait qu'elle eût au moins une « ceinture pour mettre son arme, qu'elle appelle son « *boutoir*. Ce *boutoir*, qui était un bâton court et rond « par le bout, était la massue avec laquelle elle terrassait les monstres. Elle en donnait sur la tête d'un « loup un coup qui l'abattait sur-le-champ. Elle m'a dit « encore que quand avec cet instrument elle avait tué « un lièvre, elle le dépouillait et le dévorait; mais que « quand elle l'avait pris à la course, elle lui ouvrait une « veine avec son ongle, buvait tout son sang et jetait le

« reste... Lorsque, peu à peu apprivoisée, elle eut ap-
« pris notre langue, après avoir répété qu'elle ignorait
« d'où elle venait, n'ayant jamais vu que des forêts, où
« elle avait vécu avec une compagne de son âge, elle ra-
« conta comment elle l'avait perdue. Dans un bois, elles
« trouvèrent un chapelet, qu'il fallut se disputer, parce
« que toutes les deux voulaient s'en faire un bracelet.
« Notre sauvage ayant reçu un coup sur le bras, répon-
« dit à sa compagne par un coup sur la tête, malheu-
« reusement si violent, que, suivant son expression,
« elle la fit rouge. Aussitôt, par ce mouvement de la
« nature qui nous porte à secourir nos semblables, elle
« va chercher un chêne et monte jusqu'au haut, *espé-*
« *rant*, m'a-t-elle dit, *y trouver une gomme propre à gué-*
« *rir le mal qu'elle avait fait.* J'ignore quelle connais-
« sance elle avait de ce remède. L'ayant trouvé, elle
« retourne à l'endroit où elle avait laissé sa compagne;
« elle n'y était plus, et elle ne l'a jamais revue... Ce fut
« environ trois jours après qu'elle fut trouvée... Ceux
« qui les premiers lui parlèrent de religion, *prétendent*
« qu'ils ne trouvèrent en elle aucune idée d'un être su-
« prême; mais qu'il leur fut facile de lui faire compren-
« dre un Créateur, et ensuite un Médiateur. » Aussi par-
vint-elle en peu de temps à connaître et à pratiquer les
plus pures vertus du christianisme.

Voilà un fait unique dans l'histoire, le seul du moins qui nous soit donné dans des conditions si extraordinaires et si dignes d'être observées. Mais précisément parce qu'il est unique, il n'est point complétement connu dans tous ses détails. L'historien lui-même ne se montre point satisfait. « Elle m'a raconté, dit-il en
« commençant, ce qu'elle pouvait savoir de ses pre-
« mières années... M. de la Condamine a eu comme

« moi la curiosité de la voir et de la questionner sur « son premier état, sur lequel elle ne l'a pas rendu, non « plus que moi, fort savant, parce que sa mémoire lui « en rappelle *peu de choses*, et même *varie quelquefois* « dans les circonstances, ce qui est cause que ce que je « vais en dire *ne sera pas toujours conforme* à ce qu'on « en lit dans une brochure imprimée à Paris. J'ajouterai « ce que j'ai appris par *les bruits publics*, et depuis par « des personnes qui l'ont fréquentée... On débitait alors « à Paris qu'on avait trouvé une sauvage de quatorze « à quinze ans; et voici comment on racontait cette nou- « velle... » L'auteur ne pouvait marquer avec plus de modestie combien ses renseignements étaient incomplets, et quelques-uns peu sûrs.

C'est cependant sur un fait aussi peu connu que s'appuient nos adversaires; et ces données leur suffisent pour conclure que cette enfant n'avait aucune pensée, aucune lueur de raison, aucune idée de Dieu, et qu'elle ne possédait aucune espèce de langage. Nous sommes forcé de les suivre dans cette discussion minutieuse.

Mais d'abord l'histoire ne nous dit pas qu'on l'ait interrogée directement sur les pensées et les réflexions qu'elle aurait pu avoir dans les bois. La question qui nous occupe n'était point à l'ordre du jour, comme aujourd'hui. Mais quand on y aurait pensé, quel résultat aurait-on obtenu? D'abord, comment l'interroger sur ce point difficile et tout métaphysique, dans les premiers jours qu'elle vécut en société? Il fallait attendre qu'elle eût appris à comprendre les hommes et à se faire comprendre d'eux; or, après ce temps, sa mémoire *lui rappelait peu de choses*. De plus, durant tout le temps qu'elle avait passé dans les bois, où elle n'avait ni paroles ni expressions fixes, elle n'avait pu avoir

nécessairement que des pensées plus ou moins vagues, plus ou moins fugitives. Les notions claires et précises qu'on lui avait données depuis, occupaient tout son esprit, étonné de tant de lumière; de sorte que les faibles idées qu'elle avait eues autrefois, si elle en avait eu, se confondaient avec ces dernières, et se perdaient dans leur éclat, comme les étoiles disparaissent dans les splendeurs du soleil.

D'ailleurs, quelles idées et quelles pensées peut avoir un sauvage dans les bois? et encore un sauvage de 14 à 15 ans? Quelles réflexions, quels raisonnements peut combiner dans son esprit une jeune enfant reléguée au milieu des brutes, ignorant complétement nos usages et nos mœurs, et jusqu'à l'existence de notre société; une enfant réduite à elle seule, absorbée tout entière par les besoins matériels; forcée de pourvoir elle-même à son existence, et de la défendre continuellement contre les injures du temps, contre la dent des bêtes féroces, contre les dangers de toute sorte; occupée chaque jour à chercher une nourriture chétive, une nourriture toujours incertaine et arrachée avec péril aux animaux ou rencontrée par hasard sur les arbres de la forêt, etc. Une telle créature, si elle parvient à conserver une existence si misérable, doit se rapprocher beaucoup plus de l'animal que des êtres intelligents et cultivés.

Néanmoins, celle-ci est-elle une brute réelle, privée de toute pensée, de toute idée intellectuelle? Examinons avec les traditionalistes.

A peine l'a-t-on arrêtée qu'on *la questionne par signes*, et qu'on lui demande où elle est née. *Elle montre un arbre.* Puis, quand on lui demande comment elle est venue dans cette forêt, *elle fait entendre par signes* qu'elle a traversé une vaste étendue d'eau. Or, comprendre les

signes, et, par les signes, la pensée des autres et le sens de leurs interrogations ; y répondre avec précision par des signes, n'est-ce point la marque d'une intelligence pensante? cela n'indique-t-il point la présence d'un certain nombre d'idées dans une raison qui ne peut être bien étendue, mais qui n'est pas nulle?

Elle sait se pourvoir de vêtements, quand la rigueur de la saison l'exige ; elle se munit d'une ceinture, pour y prendre une arme à son usage, et dont elle prévoyait avoir besoin contre les animaux. Voici plus encore : elle se bat avec sa compagne pour un objet trouvé, mais quand elle l'a vaincue et mise hors de combat, au lieu de se jeter sur le butin que lui donne la victoire, comme aurait fait un animal ; elle ne s'en occupe plus, elle le laisse là ; elle n'est touchée que de la blessure qu'elle a faite, et se rappelant ce qu'elle a expérimenté en cas semblable, elle court vers un arbre qu'elle connaît, et monte jusqu'au sommet, espérant y trouver un remède propre à guérir la plaie. Une personne ordinaire, un individu élevé parmi nous, n'aurait pas agi autrement. Il y a là, peut-on croire, un acte raisonné, un acte où se montrent non-seulement les sentiments du cœur, mais la mémoire de l'esprit, la réflexion et le calcul de la pensée.

De tout cela on pourrait conclure peut-être que cette enfant sauvage n'était pas restée à l'état de brute, et que dans sa position, nécessairement bien déplorable, elle avait quelques idées et un commencement de raison. Du moins les traditionalistes n'ont pas prouvé le contraire.

Cette jeune fille ne parlait pas, quoiqu'elle eût vécu dans la société d'un être semblable à elle? — Mais combien de temps ont-elles vécu ensemble? quelques

années ou quelques jours? on ne le dit pas. Cette compagne était-elle une personne capable, comme elle, de penser et d'entendre; ou quelque enfant stupide, dont la société ne lui était d'aucun secours? C'est ce que nous ignorons absolument. Supposez-la semblable à elle; elle n'avait pas plus besoin qu'elle de longs raisonnements et de longs entretiens, pour chercher péniblement sa nourriture; et nous ne voyons pas quel grand nombre d'idées métaphysiques elles auraient eu besoin d'échanger entre elles. — Cependant, est-on bien sûr qu'elles n'ont eu entre elles aucun moyen de communication? Elles ne s'entretenaient pas en français, on le croira facilement; mais n'eurent-elles absolument aucun langage naturel? Faute d'occasion et de besoin, elles n'eurent point sans doute à former entre elles un système de signes conventionnels, mais a-t-on su si elles n'employèrent jamais spontanément aucun signe, aucun geste? D'où vient que celle qui nous occupe comprit les premiers signes que lui firent les personnes de Sogny, et sut y répondre assez pertinemment? On conçoit d'ailleurs que des enfants sauvages, transportés tout à coup au sein de notre société, puissent avoir les apparences d'un mutisme complet : leur étonnement, leur ignorance totale de notre langage, suffisent pour suspendre leurs facultés. Pour se convaincre qu'ils ne savent ni penser ni rien se communiquer, il faudrait leur donner le moyen de se rassurer pleinement; les abandonner à eux-mêmes, et les observer pendant quelques jours se livrant ensemble et en toute liberté aux exercices de leur première condition.

Ceux qui lui parlèrent de religion, *prétendent* qu'ils ne trouvèrent en elle aucune idée d'un être suprême. Assurément, elle ne pouvait le connaître sous les termes

qui nous servent à le désigner ; et elle ignorait ce que nos expressions les plus ordinaires signifient. Il est même possible, selon nous, qu'elle n'ait eu aucune idée formelle d'un être supérieur au monde, et auquel l'homme doive ses hommages. On ne considère pas assez la triste position où devait se trouver cette jeune enfant. Elle avait l'idée de l'être, on peut le croire ; parce qu'elle avait la pensée à un certain degré. Avait-elle l'idée de cause et d'effet? peut-être : elle voyait si peu d'actions qui pussent provoquer ses réflexions et ses raisonnements. De cette idée quelconque de cause et d'effet, sut-elle s'élever, en jetant les yeux sur l'univers, à l'idée de cause universelle? Rigoureusement parlant, elle aurait pu le faire ; elle aurait pu du moins y parvenir plus tard avec le temps et avec le secours des circonstances. Mais à cet âge, et aussi violemment distraite qu'elle l'était par les besoins matériels et les dangers de toute sorte, nous doutons fort qu'elle se soit livrée à ce genre de raisonnement. Certains écrivains s'imaginent que l'idée nette et formelle d'un être suprême doit être le premier acte d'une raison naissante ; c'est là une grande illusion. Cette idée ne peut venir qu'après un grand nombre d'autres, et quand la raison est suffisamment formée, suffisamment exercée. A quel âge cela arrive-t-il? Cela dépend des divers esprits ; cela dépend encore des occasions qu'ils ont de réfléchir, des facilités qui leur sont offertes pour se livrer à ces réflexions. On conçoit qu'un enfant au sein d'une famille qui lui prodigue ses soins, se trouve, pour réfléchir à tout ce qu'il voit, dans une toute autre situation que l'enfant de la forêt ; sans compter qu'une bien plus grande variété d'objets et d'actions viendront provoquer sa pensée et sa curiosité. Quand donc la société

ne lui donnerait par l'enseignement aucune idée de Dieu, il devrait y parvenir plus facilement et plus promptement que son malheureux frère de la forêt. Quel sera le moment pour l'un et pour l'autre? nous l'ignorons. Il peut tarder, et n'arriver qu'après des années; mais il n'est pas prouvé qu'il ne puisse arriver, et qu'il ne soit pas naturellement possible; ce qui nous suffit pour notre thèse.

Ce moment est possible, d'après les théologiens; au moins pour un certain nombre de cette classe d'individus, d'ailleurs si inférieurs aux autres hommes. Sur cette matière, voici comment s'exprime le savant cardinal d'Aguirre, interprétant la Théologie de saint Anselme : « Selon quelques modernes, le passage de saint « Paul et celui de la Sagesse, où certains philosophes « et certains hommes sont blâmés d'avoir ignoré l'exis- « tence de Dieu, prouvent seulement que ces philoso- « phes et ces hommes eurent le moyen, comme le de- « voir, de connaître Dieu; et c'est pour cela qu'ils sont « inexcusables. Mais il ne s'ensuit pas, disent-ils, qu'il « ne puisse y avoir des hommes qui aient l'usage de la « raison, mais qui soient ignorants, grossiers, ou même « élevés dans les forêts sans avoir rien appris de la so- « ciété, de manière à ignorer invinciblement l'existence « de Dieu, exempts de toute faute et de tout reproche. « Ainsi raisonnent Molina, Victoria, etc., etc. »

Avant de passer, remarquons : 1° que tous ces théologiens reconnaissent, avec d'Aguirre, que ces hommes grossiers, élevés dans les forêts et sans aucun enseignement humain, possèdent néanmoins l'usage de la raison; 2° ils ne contestent pas au cardinal d'Aguirre que parmi ces sauvages, privés de toute instruction, il ne s'en trouve plusieurs qui puissent arriver à une con-

naissance quelconque de Dieu; ils prétendent seulement qu'en même temps il peut y en avoir d'autres, qui, bien que jouissant de l'usage de la raison, pourront n'avoir ni le moyen ni l'occasion de s'élever, de la vue des créatures, à la notion de leur auteur. Et c'est là ce que combat le savant cardinal, au nom de saint Anselme : « Le saint docteur, dit-il, explique ainsi le « passage de l'Apôtre : Il y a sur Dieu plusieurs choses « que la nature ne peut savoir, comme le mystère de « l'incarnation, celui de la passion, que les sages du « monde ne connurent pas. Mais, sur Dieu, on peut « connaître naturellement qu'il est Dieu... Voilà pour- « quoi *ce qui peut être connu de Dieu leur a été manifeste;* « et l'Apôtre en donne aussitôt la cause; c'est qu'ils ont « un moyen de le connaître, qui est la raison naturelle. « En effet, continue d'Aguirre, ces hommes grossiers « (dont nous parlions tout à l'heure), ces hommes éle- « vés dans les forêts sans aucun enseignement humain; « ces hommes ont la raison naturelle, comme nous le « supposons tous. Donc, ils ont un principe, une cause, « qui suffit pour leur faire connaître Dieu... Notre saint « docteur ajoute sur le même passage de l'Apôtre, etc. « Par où l'on voit, reprend d'Aguirre, que cette manière « de s'élever du spectacle des choses visibles à la con- « naissance des choses intérieures et même de Dieu, « appartient à tout homme qui jouit de la raison, quel- « que grossier, quelque privé qu'on le suppose de toute « société humaine[1]... D'après cela, il faut dire que « l'ignorance positive, et même l'ignorance négative, « s'il s'agit d'un long temps, ne peut être excusable ni

[1] *Theolog.*, S. Anselmi, *in Monolog. Præf.* Disput. V, sect, II, n. 15, 16.

« invincible dans aucun homme qui jouit de la raison, « qu'on le suppose grossier ou élevé dans les bois, loin « de toute société humaine[1]. »

Saint Thomas n'est pas moins explicite sur le sauvage. Il ne parle pas de la connaissance de Dieu en particulier, mais il lui reconnaît formellement plusieurs connaissances rationnelles et morales qui impliquent l'idée de Dieu. Dans un Traité spécial sur la foi, il pose cette question : « Est-il nécessaire de croire (de con- « naître par la foi) explicitement quelque chose? » par exemple, outre l'existence de Dieu, la Trinité, la Rédemption, etc. « Il semble que non, répond-il d'abord ; « car nous ne devons pas admettre une chose de la- « quelle suit un *inconvénient*. Or, si nous admettons « qu'il soit nécessaire au salut de croire explicitement « quelque chose, il s'ensuivra un inconvénient. En « effet, il est possible qu'un individu soit nourri dans « les forêts ou parmi les loups ; or, cet individu ne peut « croire explicitement quelque chose par la foi ; et ainsi « il y aura un individu qui sera nécessairement damné, « ce qui est un *inconvénient ;* il ne semble donc pas né- « cessaire de croire explicitement quelque chose. — « A cela il faut dire, reprend le saint docteur, qu'il n'y a « point d'inconvénient à admettre qu'un individu soit « tenu à croire explicitement quelque chose, en suppo- « sant qu'il soit élevé dans les forêts ou parmi les ani- « maux sauvages ; car il appartient à la divine Provi- « dence de procurer à chacun ce qui est nécessaire à « son salut, pourvu que de son côté il n'y mette pas « d'obstacle. En effet, si l'individu élevé de la sorte

[1] *Theolog.*, S. Anselmi, *in Monolog. Præf.* Disput. V, sect. III, n. 22.

« suivait la règle de la raison naturelle, pour faire le « bien et éviter le mal, il faut croire très-certainement « que Dieu lui révélerait ce qu'il est nécessaire de « croire, soit en lui donnant une inspiration intérieure, « soit en lui envoyant un prédicateur de la foi[1]. »

Sur ce passage du Docteur angélique, on peut examiner deux choses : 1° de quelle espèce de sauvage veut-il parler? 2° quel degré d'intelligence reconnaît-il à ce sauvage? D'abord, il parle d'un individu *nourri, élevé dans les forêts, au milieu des loups et des animaux sauvages*. Voilà bien un vrai sauvage, privé de tout enseignement, et même, depuis sa première enfance, isolé de toute société humaine. Et ce qui le prouve encore, c'est que cet individu est supposé n'avoir eu aucun moyen humain d'apprendre aucune vérité de la foi; d'où l'on doit inférer qu'il n'a eu aucun rapport avec les hommes.

Mais ensuite, d'après le saint docteur, que peut savoir cet individu dans ces conditions? Naturellement, il ne peut avoir la foi ni connaître aucune vérité *par la foi;* mais il peut avoir, toujours d'après saint Thomas, la lumière de la *raison naturelle;* il peut avoir l'usage de la raison, *ductum rationis;* il peut enfin avoir la connaissance *de ce qui est bien et de ce qui est mal*, puisqu'il peut et doit faire l'un et éviter l'autre.

Voilà ce que reconnaît formellement saint Thomas. Nous ne pensons pas pour cela qu'il accorde à cet infortuné un grand développement intellectuel; il nous suffit qu'il lui reconnaisse quelques idées, quelques connaissances rationnelles, si élémentaires qu'elles puissent être; car nous ne voulons pas laisser supposer

[1] Quæst. *De fide*, art. II.

que nous accordions à l'homme, en dehors de toute société, un développement que nous avons toujours regardé comme impossible. Nous nous bornons à moins encore : nous voulons seulement montrer que la prétendue impossibilité, pour l'homme isolé, d'avoir aucune pensée, n'est point prouvée par les traditionalistes ; et elle ne le sera jamais.

Mais il est sur ce point une autorité qu'on nous oppose depuis plusieurs années, avec d'autant plus de zèle, qu'on sait bien que cette opposition, si elle était réelle, serait plus surprenante. On répète donc, avec une complaisance marquée, que nous sommes contredit par un des membres les plus connus de notre Société; et on le répète dans les journaux, dans les revues, dans les livres ; on le répète en France, on le répète à l'étranger. Voici de quoi il s'agit.

Tout le monde connaît aujourd'hui la Théologie du R. P. Perrone[1]. Dans son traité *De locis theologicis*, 3e part., au chap. I, intitulé : *De la raison considérée comme précédant la foi*, il établit cette proposition : « La droite raison peut connaître avec une cer-
« titude absolue plusieurs vérités de l'ordre naturel,
« qui sont regardées comme les préambules de la foi,
« sans le secours de la révélation surnaturelle. — Avec
« saint Thomas, ajoute-t-il, et avec la généralité des
« meilleurs théologiens, nous appelons préambules de
« la foi les vérités principales sur la nature de l'âme,
« comme sa spiritualité, sa liberté, son immortalité ;
« ensuite l'existence de Dieu et ses principaux attributs;
« enfin la loi morale et nos obligations, ou ce qui est
« intrinsèquement bien ou mal... Nous établissons cette

[1] *Prælect. Theolog. quas in collegio rom. hab.*, J. Perrone, S. J.

« thèse contre ces supernaturalistes qui prétendent que « toutes les vérités de ce genre ont pour origine et pour « règle la révélation divine, positive, faite primitive- « ment à l'homme et ensuite transmise à tous ses des- « cendants par la tradition... prétention que nous « allons prouver être contraire aux oracles de l'Ecri- « ture, opposée à l'enseignement constant des Pères, « et enfin périlleuse pour la révélation chré tienne, *re-* « *velationi Christianæ infensum.* »

Certes, voilà un début, ce nous semble, assez peu traditionaliste. Or, toute la thèse du professeur romain est prouvée dans ce sens. Il prouve par l'Ecriture, par la tradition et par le raisonnement, que tout homme capable de raisonner, peut découvrir par lui-même ces vérités, sans que la révélation ni la société les lui enseigne. Il prend la raison telle qu'elle se trouve dans l'individu capable d'en faire usage; ce qui s'entend naturellement de l'homme ordinaire, de l'homme en société; et son but unique est de prouver que cet homme n'a pas besoin, pour connaître plusieurs vérités morales et religieuses, de les recevoir de l'enseignement extérieur ou de la tradition.

Mais arrivé aux objections qu'on pourra élever contre sa thèse, il se fait celle-ci, qui est la seconde : « Si « quelqu'un était né dans les forêts, et élevé en dehors « de la société des hommes, jamais le seul spectacle de « l'univers ne le conduirait à la connaissance de Dieu. « En avançant en âge, il resterait stupide et sans lan- « gage; et, comme l'expérience le prouve, il considére- « rait tout ce qui l'entoure comme le font les animaux. « A plus forte raison l'esprit humain est-il incapable de « se démontrer l'existence de Dieu. »

A cette objection, voici la réponse que fait l'illustre

théologien, et dans laquelle on a voulu trouver un gage en faveur du traditionalisme. Toutefois, disons d'abord que s'il y avait, dans cette explication donnée à une difficulté en passant, quelque terme qui semblât excessif et qui parût favoriser le nouveau système, sa thèse entière protesterait contre. Or, quand il s'agit de trouver la pensée d'un auteur, c'est dans sa thèse, avant tout, qu'on doit la prendre. Mais ici nous croyons que la réponse aux objections n'a rien de contraire à la thèse elle-même. Voici donc cette réponse : « Il ne tirerait « point, du spectacle de la nature, la connaissance de « Dieu, *je distingue* : faute d'exercice et manque du dé- « veloppement nécessaire de la raison, *transeat* (c'est- « à-dire je ne l'accorde pas, je ne le reconnais pas; « mais pour défendre ma thèse, je n'ai pas besoin de le « nier, et je le laisse passer); par impuissance propre « de la raison, *je le nie*. Or, continue-t-il, lorsque nous « parlons (dans notre thèse) de la puissance que possède « la raison humaine de connaître Dieu et de démontrer « son existence, nous parlons d'une raison assez exer- « cée et assez développée; ce qui se fait par le moyen « de la société et des différents secours qui se trou- « vent dans la société; secours que ne peut assurément « avoir celui qui vit et grandit hors de la société. » C'est-à-dire qu'il parle de l'homme ordinaire, élevé dans la société; et qu'il prouve, précisément contre les traditionalistes, que cet homme peut découvrir par sa raison plusieurs vérités de l'ordre moral et religieux, sans qu'elles lui soient enseignées par d'autres. Quant à l'homme élevé dans les bois, il accordera tout ce qu'on voudra, ou plutôt il ne l'examinera pas, parce que ce n'est pas sa thèse.

« L'homme né dans les forêts, dit-il, faute de cet

« exercice et de ce développement, non-seulement n'ar-
« riverait pas à la connaissance de Dieu, *s'il faut être*
« *libéral jusqu'à ce point avec nos adversaires,* mais en-
« core il n'aurait ni la connaissance ni l'usage des choses
« utiles aux commodités de la vie. Or, on ne niera pas
« cependant que la raison puisse connaître ces der-
« nières choses par elle seule; donc cet exemple de
« l'homme sauvage prouve trop, et par conséquent ne
« prouve rien » contre ma thèse.

Par où l'on voit qu'il ne refuse point positivement à l'homme sauvage toute idée de Dieu; à plus forte raison ne lui refuse-t-il pas toute espèce d'idée et de pensée. Il ne veut pas en parler, comme il le déclare formellement; sa thèse est uniquement de prouver que l'homme, une fois capable de raisonner et arrivé par les moyens ordinaires à un développement intellectuel suffisant, peut découvrir par lui seul les premières vérités morales et religieuses, sans les recevoir de la société. Et si les adversaires lui soutiennent qu'un individu isolé depuis sa naissance ne pourrait avoir ce degré suffisant de développement intellectuel, il leur *abandonne* cette hypothèse, sans l'admettre lui-même, se bornant à dire que ce n'est pas là sa thèse.

Voilà comme le théologien romain est traditionaliste[1].

§ II. — *Les preuves du nouveau système. — Preuves de raisonnement.*

Dans le nouveau système, l'homme ne peut recevoir ses premières idées et ses premières connaissances que

[1] Le R. P. Perrone nous autorise à publier que cet exposé qu'on vient de lire est l'expression vraie de sa pensée.

de l'enseignement social; pour percevoir la vérité, il a besoin qu'un autre la lui montre, la lui nomme. Que l'âme de l'enfant qui vient au monde renferme des idées innées, ou qu'elle soit une table rase, son intelligence ne voit rien, ne perçoit rien; il y a ténèbres absolues, repos complet, et jamais par elle seule elle ne sortirait de ce repos ou de ces ténèbres. L'intelligence est une force réelle, une faculté active, mais qui, pour entrer en exercice, attend une impulsion du dehors. Pas plus pour elle, ajoute-t-on, que pour toute autre force créée, il n'y a d'acte purement spontané; et si le principe actif est en elle, l'excitation lui vient du dehors. Toute action est en même temps une réaction.

« Si quelque chose, dit M. de Bonald, pouvait nous « donner une idée de mouvement spontané, ce serait « peut-être notre pensée qui semble naître dans notre « esprit d'elle-même et indépendamment de notre vo- « lonté; et cependant notre pensée elle-même n'est pas « plus spontanée que nos actions; et comme nos mou- « vements, même les moins délibérés, ont toujours quel- « que cause en nous ou hors de nous qui donne l'im- « pulsion à nos muscles, notre pensée aussi, même « la plus involontaire, est toujours déterminée par « quelque expression entendue ou rappelée, par quelque « sensation actuelle ou précédente[1]. » L'enfant, pour percevoir les objets physiques qui l'entourent, est averti par la présence de ces objets et par leur action sur ses sens, c'est-à-dire par la sensation. Mais pour percevoir l'insensible et l'intellectuel, il faut une expression entendue, un signe ou un enseignement extérieur. Sans cette influence étrangère, l'intelligence ne peut s'ouvrir

[1] *Recherches phil.*, II, p. 297.

à la vérité, pas plus que le germe, sans une influence étrangère, ne peut se développer. C'est une loi de la nature universelle : aucune vie finie ne commence d'elle-même et ne se développe que sous les conditions extérieures que requiert sa nature. Or, c'est la parole qui féconde l'intelligence, qui engendre la pensée dans l'intelligence, condamnée à rester à jamais stérile, sans l'accomplissement de cette mystérieuse fécondation. Veut-on un autre exemple? Le fluide lumineux est répandu dans tout l'espace, mais à l'état latent, et, pour nous, comme s'il n'était pas. Pour dégager la lumière et la faire briller à nos yeux, il faut l'ébranlement, il faut les vibrations des rayons solaires. De même, il existe dans l'âme de l'enfant une lumière intellectuelle, mais à l'état latent; pour la rendre sensible à l'esprit, il faut l'ébranlement de la parole et de l'enseignement.

Ainsi la vie intellectuelle est communiquée à l'enfant, comme la vie animale, par le moyen de la société. Telle est la doctrine nouvelle. Mais comment la prouve-t-on? Par des affirmations, par des comparaisons prises dans la nature physique et des analogies plus ou moins ingénieuses. Dans un siècle comme le nôtre, il est facile de prévoir la puissance de ces sortes d'arguments. Aujourd'hui, sur beaucoup d'esprits, une métaphore brillante a bien plus de force qu'un raisonnement solide. Ne serait-ce point le cas, cependant, de se demander, en pareille matière, ce que prouve une métaphore? Qui nous dira que tout se passe dans la nature spirituelle comme dans la nature sensible; et que la production de la pensée s'opère exactement comme celle de la lumière, de la plante ou de l'animal?

Tous les penseurs et les philosophes qui nous précédèrent, avaient observé, étudié la nature, la vie et la lu-

mière, non moins que l'intelligence de l'homme. Mais ils n'avaient jamais songé à inférer, de ces lois diverses du monde physique, la nécessité d'une excitation extérieure par l'enseignement pour la naissance de la pensée. Si la théorie nouvelle avait quelque fondement, ils l'auraient aperçu sans doute aussi facilement que les écrivains de nos jours. Mais loin de l'admettre et de s'y arrêter, ils ont donné, de cette origine, des explications qui renversent d'avance toutes celles de la nouvelle école.

Les uns ont cru et affirmé que l'âme pense spontanément, toujours et essentiellement, depuis le moment même de sa création. Ils ont dit que si elle ne pensait pas d'elle-même, si elle ne pensait pas toujours, elle ne penserait jamais, et ne pourrait jamais penser. Certes, les nombreux et illustres partisans de l'idée innée, dans les temps passés et dans les temps présents, sont une autorité que ne peut aucunement mépriser l'école traditionaliste.

Les autres n'ont vu dans l'âme de l'enfant qu'une table rase, ou du moins absence complète de pensée, de perception et de connaissance. Pour que l'enfant commence à penser, et que son intelligence entre en exercice, ils ont cru, comme les traditionalistes, à la nécessité d'une excitation externe, et ils ont dit avec saint Thomas : *Omnis nostra cognitio à sensu initium habet*[1]. Mais cette excitation externe que demandent tous les partisans de cette grande opinion philosophique, est-ce la même que celle dont vient nous parler la nouvelle école? Nullement. Les traditionalistes, en admettant que la présence des corps ou la sensation suffit

[1] I, q. 1, a. 9, c.

pour donner à l'enfant l'idée particulière de chaque objet sensible, prétendent que pour lui donner après cela des idées abstraites, générales ou intellectuelles, il faut l'enseignement par la parole ou par des signes quelconques. Tandis que, suivant la grande école péripatéticienne, l'esprit de l'enfant ayant reçu, par la sensation, les images des objets sensibles, produit par lui-même et par lui seul, des abstractions, des idées générales et intellectuelles. C'est la fonction propre qu'ils assignent à l'*intellect agissant*. Ainsi, d'un côté, saint Thomas et les péripatéticiens attribuent à l'activité intellectuelle, *intellectus agens*, et seulement à l'activité intellectuelle, la formation ou la naissance des premières idées générales et universelles; et les traditionalistes nient formellement, que cette activité de l'esprit suffise pour une telle opération; ils exigent le secours indispensable de l'enseignement extérieur, et la transmission traditionnelle de ces idées et de ces connaissances. Peut-on concevoir, entre deux théories, une contradiction plus manifeste? Et imagine-t-on que la nouvelle école veuille s'autoriser de saint Thomas et des péripatéticiens, en citant leurs paroles et en se retranchant derrière leur doctrine?

Mais ils ont à leur disposition d'autres ressources, pour établir cette nécessité de la transmission de la pensée par l'enseignement traditionnel. C'est d'abord l'impossibilité de penser sans mots ou sans expressions reçues.

L'impossibilité de penser sans parole, voilà le pivot du nouveau système, le grand principe du traditionalisme. C'est pour toute l'école, un axiome des temps modernes, apporté au monde par le Maître. « La mé-« taphysique moderne, a-t-il dit, en parlant de sa pro-« pre métaphysique; la métaphysique moderne a fait

« un grand pas en prouvant que l'homme a besoin de « signes ou mots pour penser comme pour parler; « c'est-à dire que l'homme *pense sa parole avant de par-* « *ler sa pensée*[1]. »

L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée : phrase sacramentelle, dans laquelle M. de Bonald a voulu résumer toute sa philosophie, afin de la transmettre plus sûrement, ainsi condensée, à la postérité. Aussi toutes les fois que l'occasion se présente, et elle se présente souvent, n'oublie-t-il jamais de rappeler cette formule sacrée[2].

Ne sera-ce point de notre part une trop grande témérité d'examiner de près le sens de cette proposition, de chercher à comprendre le célèbre axiome et de le soumettre à l'analyse, non comme une phrase vulgaire, mais comme une sentence doctrinale dont nous sommes désireux de saisir la portée? Ceux qui ont adopté cet axiome, et le répètent sur l'autorité d'une parole vénérée, le comprennent sans doute complétement : qu'il nous soit permis d'avouer que nous avons fait pour cela de longs efforts, sans pouvoir nous répondre jusqu'à présent d'avoir pleinement réussi.

L'homme *pense sa parole* avant de parler sa pensée. Que signifie en cet endroit *penser?* que signifie *parole? Penser* veut dire, généralement, exercer son esprit à quelque chose, porter son attention sur cette chose. *Parole* ne peut signifier ici que : mot articulé ou imaginé, signe ou expression de la pensée. — *Avant de parler sa pensée :* c'est-à-dire, il nous semble, avant

[1] *Essai*, p. 49.

[2] *Ibid.*, p. 250. — *Législ. primit.*, I, p. 55, 325. — *Du Divorce*, p. 86. — *Recherches phil.*, I, p. 289, et dans le dernier de ses ouvrages : *Principe constit. de la soc.*, p. 39, etc., etc.

d'exprimer au dehors, par le son articulé ou tout autre signe, la pensée intérieure. Ce qui, en définitive, reviendrait à dire : l'homme, *avant de prononcer une parole, a dans l'esprit cette parole;* ou encore : *il connaît une expression avant de l'émettre au dehors.* Mais ce sens nous paraît tellement *vrai*, et appartient à un genre de vérité si connu, qu'on hésite à l'attribuer au génie de M. de Bonald, malgré plusieurs passages qui semblent l'indiquer. Nous aimons mieux avouer que nous ne comprenons pas.

L'homme *pense sa parole* avant de *parler sa pensée.* Peut-être l'auteur a-t-il voulu dire : l'homme pense par sa parole, par la parole reçue ; il pense à l'objet de son idée par le moyen d'une parole intérieure, imaginée ; puis il exprime au dehors cette pensée en articulant cette parole. Ceci pourrait s'expliquer dans le nouveau système, et c'est là peut-être ce qu'il *a voulu* dire ; mais certainement il ne l'a pas dit dans cette formule que nous examinons. Pourquoi ne l'a-t-il pas dit? Il avait ses raisons, que nous ne pouvons comprendre. Il a constamment dit : l'homme *pense sa parole avant de parler sa pensée;* ou encore : l'homme *ne peut parler sa pensée sans penser sa parole.* Loin de nous de soupçonner ou de dire que ce fameux axiome puisse avoir été, pour ses nombreux admirateurs, une mystification ; nous disons seulement qu'il est, pour nous personnellement, une énigme impénétrable.

Nous comprenons si peu cet axiome, tel qu'on nous le donne, que nous le comprendrions mieux peut-être, nous le trouverions plus conforme et plus adapté à l'esprit du nouveau système, s'il était entièrement retourné, et si l'on disait, par exemple : L'homme *parle sa pensée* (intérieurement) *avant de penser sa parole.* Car, dans ce

système, c'est la parole qui, venant du dehors et tombant dans l'esprit de celui qui entend, y produit la pensée ; logiquement, la parole est donc dans l'esprit avant la pensée qu'elle y produit ; et, logiquement, l'esprit *parle* avant de *penser*. Mais les partisans du système ne disent pas cela ; et nous les en félicitons. Que signifie ce qu'ils disent ? nous l'ignorons ; et leur axiome reste pour nous incompréhensible.

Quoi qu'il en soit de cet axiome et du sens qu'il peut avoir, s'il en a un, voyons la portée qu'il a, dans l'intention de l'auteur. Il le reproduit en divers endroits comme un principe propre à engendrer des conséquences très-distinctes. Quelquefois il le donne pour montrer l'impossibilité d'avoir aucune pensée sans son expression, mot ou signe quelconque : « Nous ne pou-« vons penser, dit-il, sans parler en nous-mêmes, c'est-« à-dire sans attacher des paroles à nos pensées ; vérité « fondamentale de l'être social, que j'ai rendue d'une « manière abrégée lorsque j'ai dit : *que l'être intelligent* « *pensait sa parole avant de parler sa pensée* [1]... Penser « est parler intérieurement. Il faut des signes pour pen-« ser, parce qu'il en faut pour parler ; et l'on peut dire, « en se résumant, que l'homme *pense sa parole avant de* « *parler sa pensée*, et exprime sa pensée pour lui-même « avant de l'exprimer pour les autres [2]. »

D'autres fois, il donne cet axiome comme « la preuve « métaphysique, évidente, de l'impossibilité de l'inven-« tion de la parole par les hommes, qui, sans parole ou « sans expression, n'auraient pas pu avoir même la pen-« sée de l'invention... Cette preuve n'est autre chose

[1] *Essai*, p. 250.

[2] *Du Divorce*, p. 86. Cf. *Législ. primit.*, I, p. 325.

« que l'évidente nécessité de la parole mentale ou in-
« térieure pour s'exprimer à soi-même ou se rendre
« sensible sa propre pensée, et de la parole vocale
« ou extérieure pour l'exprimer et la rendre sensible
« pour les autres; et, comme je l'ai dit, sous une forme
« plus abrégée, la nécessité de *penser sa parole avant de*
« *parler sa pensée*[1]. » En certains endroits même il fait jaillir de son grand principe les deux conséquences à la fois : « La solution du problème de l'intelligence (de
« l'origine de la pensée) peut être présentée, dit-il, sous
« cette formule : *Il est nécessaire que l'homme pense sa*
« *parole avant de parler sa pensée.* Ce qui veut dire qu'il
« est nécessaire que l'homme sache la parole avant de
« parler, proposition évidente (oui, et même un peu
« plus que cela peut-être), et qui exclut toute idée d'in-
« vention de la parole par l'homme[2]. »

Nous examinerons plus loin cette impossibilité de l'invention du langage, et nous verrons d'où elle ressort. A présent, nous disons que l'impossibilité d'avoir aucune pensée sans parole ou sans expression, n'est nullement prouvée par le célèbre axiome. Car, eût-il un sens réel, un sens conforme à la thèse nouvelle, il s'agirait précisément de le prouver lui-même; puisque, pris dans ce sens, il n'est autre chose que la question débattue; il n'est que l'expression et l'affirmation sans preuve du nouveau système. Or, un système ne peut être prouvé par une affirmation gratuite, encore moins par la question elle-même.

Voyons donc sur quoi peut être fondée cette nécessité absolue de la parole pour penser. Nous tenons à le pro-

[1] *Principe constit. de la soc.*, p. 38, 39. Cf. *Essai*, p. 49, 50.
[2] *Législ. primit.*, I, p. 55.

fesser hautement : nous sommes loin, très-loin de méconnaître l'importance du langage, non-seulement pour l'échange de nos pensées avec nos semblables, mais pour les opérations les plus solitaires de notre esprit. Nous pouvons, à la vue d'un objet sensible, en concevoir l'idée ; nous pouvons conserver cette idée et la rappeler, au besoin, à notre souvenir. Là n'est pas la nécessité des mots ou des signes. Mais lorsqu'il s'agit d'abstraire les qualités diverses des choses, de les considérer à part et indépendamment des objets perçus ; de comparer ces objets, de recueillir leurs ressemblances et leurs différences, leurs innombrables rapports et tous les phénomènes de cause et d'effet ; lorsqu'il s'agit de combiner à l'infini ces rapports et ces phénomènes, et de former d'une manière quelconque des idées abstraites, générales, insensibles ; lorsqu'il s'agit surtout de conserver et de fixer sous le regard de l'esprit ces idées si mobiles et si fugitives ; de les préciser et de les classer, pour empêcher qu'elles ne s'effacent, ou qu'elles ne se confondent ; pour être en état de les rappeler à volonté, de manière que chacune d'elles se présente toujours la même et sous le même aspect ; alors on sent de quel secours, de quelle nécessité sont les mots et les expressions. Sans un signe particulier, attaché à chaque idée, en quelque sorte comme une étiquette, pour la déterminer et la caractériser, tout ce monde d'idées subtiles, légères, indécises, flotterait dans l'esprit, tourbillonnerait, s'évanouirait comme les atomes dans l'espace.

Mais conclure de là qu'aucune idée ne peut jamais précéder le mot dans l'esprit ; que sa présence, même momentanée, y est impossible avant celle du mot, est une autre exagération non moins insoutenable, et que ne fera jamais accepter la nouvelle école.

Les écrivains de cette école auront beau répéter que l'idée, la perception ou la pensée étant une opération humaine, doit participer à la fois de l'âme et du corps, de l'esprit et des sens; et que, par conséquent, dans sa formation doivent entrer au même titre l'élément intellectuel et l'élément sensible. Nous pouvons leur accorder le principe et la conséquence, sans qu'il en résulte rien pour leur thèse. Sans doute, le signe est chose sensible, et entre dans l'esprit par les sens; mais il en est de même, apparemment, de toute sensation, de toute image sensible. Quand donc toute pensée demanderait, pour sa formation, la participation des sens, il ne s'ensuivrait rien pour la nécessité du signe.

Les philosophes, en effet, et entre autres saint Thomas, ont remarqué qu'à chacune de nos idées, même la plus abstraite et la plus métaphysique, se joint toujours, involontairement, mais immanquablement, l'image d'une chose sensible; laquelle toutefois nous ne confondons point avec elle. Nous ne pensons point à la blancheur ou à la rondeur en général sans imaginer un nombre quelconque d'objets de cette couleur ou de cette forme. Dans la vertu, nous *contemplons* sa beauté; et dans le vice, sa laideur. Nous concevons une âme, un esprit, sous l'image d'un souffle, d'une substance légère, transparente; et Dieu sous les traits de quelque personnage auguste, etc., etc. Nous savons tous distinguer l'image de l'idée pure qui lui correspond; mais elle est là, invariablement, soit pour lui donner naissance et servir de degré à l'esprit pour s'élever jusqu'à elle, suivant un grand nombre de philosophes; soit pour la rendre sensible à la conscience ou lui servir de terme de comparaison. *Impossibile est,* dit saint Thomas, *intellectum aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad*

phantasmata [1]. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,* disait toute l'école.

Chaque idée intellectuelle a donc son image sensible, distincte d'elle, quoiqu'elle lui corresponde invariablement. Mais cette image, nécessaire à l'idée, est-elle dans le mot, est-elle tirée du mot? Nullement. C'est une erreur de croire que le mot soit l'image de l'idée, ou l'image de l'objet. Quel rapport de ressemblance y a-t-il entre le mot *Dieu* et son être infini ou l'idée que j'en ai. Le mot est le *signe* et de l'objet et de l'idée, il n'en est pas l'image, ni la ressemblance. Il représente l'idée, il représente l'objet et le rappelle à l'esprit; non parce qu'il lui est semblable, mais parce que nous sommes convenus de les lier l'un à l'autre, et que, par suite de l'habitude, ils ne se présentent plus l'un sans l'autre.

« Comme nous ne pourrions jamais, dit encore M. de « Bonald, connaître les traits de notre visage si nous « n'en voyions l'image ou l'expression dans un miroir « ou dans tout autre objet qui les réfléchit; ainsi nous « ne parviendrons jamais à connaître les opérations di- « verses de notre âme, si nous ne les observons dans « leur expression, c'est-à-dire dans le mode par lequel « elles se rendent sensibles, et manifestent au dehors « leur existence [2]... L'âme ne peut pas plus se penser « sans un moyen qui la rend sensible et en quelque « sorte extérieure, que l'œil ne peut se voir ou le corps « se peser sans des moyens extrinsèques, et sans pren- « dre au dehors des points d'appui [3]. » Il y a bien, ajoute-t-on, une lumière dans l'âme; mais il en est de

[1] I, q. 84, a. 7, c.
[2] *Recherches phil.*, I, p. 343.
[3] *Ibid.*

cette lumière intellectuelle comme de la lumière physique, répandue dans l'espace; pour qu'elle soit visible, il faut qu'elle soit réfléchie par quelque objet sensible. L'objet sensible où vient se réfléchir notre lumière intellectuelle, est le mot ou la parole. C'est dans ce reflet, et uniquement dans ce reflet, qu'il nous est donné de contempler notre pensée et l'objet de notre pensée.

Et c'est ainsi, dirons-nous à notre tour, que la métaphore, en métaphysique, est propre à faire illusion, à égarer l'esprit par de vaines analogies. Où a-t-on pris que notre pensée ne puisse être perceptible pour nous, jusqu'à ce qu'elle soit réfléchie par le mot, comme le rayon solaire se réfléchit sur les corps avant de frapper notre œil? Où a-t-on pris surtout que nous ne puissions saisir l'objet même de la pensée que dans le mot ou dans le nom? Et n'est-ce point ici un nouveau genre de nominalisme inconnu à toute l'école? L'objet de notre pensée n'aurait-il donc de réalité que dans le mot? ou, s'il a une réalité propre, comment la connaissez-vous, ne regardant et ne voyant que le mot?

On nous répète sans fin que la pensée sans l'expression reste vague, indéterminée, insaisissable; l'âme ne pouvant saisir que des faits de l'esprit formels et distincts. L'idée des objets sensibles, dit-on, est déterminée dans l'esprit par l'image reçue de ces mêmes objets; mais les idées rationnelles, ou métaphysiques, ne peuvent l'être que par le signe. Enfin, la pensée n'a de forme que par le mot; donc, l'âme ne pense qu'à l'aide du mot.

Se comprend-on, quand on se livre à ces beaux raisonnements? Quoi donc? y aurait-il dans l'âme, en attendant le mot ou le signe, une pensée vague, qui ne serait déterminée à rien, jusqu'à ce que le mot vienne l'appliquer à un objet propre? Mais qu'est-elle donc cette

pensée indéterminée, cette pensée sans objet, ou cette pensée ayant un objet dont le caractère, la forme et l'étendue restent ignorés? Comment ne voit-on pas, au contraire, que nécessairement, essentiellement, l'esprit doit connaître et distinguer l'objet de sa pensée, doit avoir présente la forme de sa pensée, avant de lui appliquer le mot qu'il lui destine? autrement, comment pourrait-il savoir si ce mot convient ou ne convient pas à l'objet, à la pensée et à sa forme exacte?

Mais pour forcer notre conviction sur ce point, on fait appel à l'expérience; et l'on nous dit, avec une assurance qui n'attend point de réplique : Ce que nous soutenons là est un fait, on ne pense pas sans mots. Vous arrive-t-il jamais d'avoir dans l'esprit une pensée, une idée abstraite ou spirituelle sans avoir en même temps présent à l'esprit le mot qui l'exprime? Essayez donc d'avoir une idée sans avoir le mot. « Philosophes, essayez de réfléchir, de comparer, de juger, sans avoir « présents et sensibles à l'esprit aucun mot, aucune parole... Que se passe-t-il dans votre esprit, et qu'y « voyez-vous? Rien, absolument rien; et vous ne pouvez pas plus percevoir vos propres pensées, lorsqu'elles s'appliquent à des objets incorporels, comparer les unes avec les autres, et juger entre elles, « sans des expressions qui vous les représentent, que « vous ne pouvez voir vos propres yeux, et prononcer « sur leur forme et leur couleur, sans un corps qui en « réfléchisse l'image[1]. »

Tel est l'argument triomphant que l'on répète en France depuis une trentaine d'années. Quel est l'homme, depuis cette époque, se livrant aux travaux de l'esprit,

[1] *Recherches phil.*, I, p. 139.

qui n'ait reçu de quelque traditionaliste le défi de penser à une chose sans penser en même temps au mot qui l'exprime? Quel est, parmi nous, celui qui n'a pas essayé quelquefois de ce jeu philosophique, et qui n'a pas cherché une idée sans mot; mais, bien entendu, sans y réussir? Car : « qu'est-ce qu'une idée, qu'un mot « pensé[1]?... Que cherche notre esprit quand il cherche « une pensée? Le mot qui l'exprime, et pas autre chose. « Je veux représenter une certaine disposition de l'es- « prit dans la recherche de la vérité; *habileté, curiosité,* « *pénétration, finesse,* se présentent à moi; la pensée « qu'ils expriment n'est pas celle que je cherche (vous « la connaissez donc cette pensée que *vous cherchez;* et « vous la connaissez sans avoir le mot qui lui convient), « parce qu'elle ne s'accorde pas avec ce qui précède et « avec ce qui doit suivre; je les rejette : *sagacité* s'offre « à mon esprit; ma pensée est trouvée (non, mais le « mot), elle n'attendait que son expression. — 146 « et 287 me présentent deux idées de nombre très-dis- « tinctes. J'en veux former une seule idée, ou une idée « collective. Que fais-je pour la trouver, et pourquoi ne « l'ai-je pas aussitôt que je le veux? C'est que son ex- « pression me manque; je la cherche, je la trouve, et « j'ai l'idée demandée, 433. Tous les exemples peuvent « être réduits à ceux-là[2]. »

[1] *Recherches phil.*, II, p. 141.

[2] *Législ. primit.*, I, p. 329, 330. Cf. *Recherches phil.*, I, p. 380. — L'auteur cite dans le même sens une parole de Fontenelle, sans indiquer l'endroit où il l'a prise, et en fait l'épigraphe de ses *Recherches phil.* Voici cette épigraphe : *Une vérité connue est une vérité nommée :* Fontenelle. A la fin du même volume, page 420, il cite autrement cette même parole : « Comme a dit très-bien Fon- « tenelle, *une vérité est connue lorsqu'elle est nommée.* » Nous accor-

Est-il constaté qu'il soit impossible à l'esprit humain d'avoir présente une idée sans avoir présent le mot qui l'exprime; de penser à un objet incorporel sans penser à l'expression qui lui correspond? Nous ne le croyons pas. Nous croyons plutôt, et nous pouvons affirmer que le contraire est vrai, constaté. Il n'y a que des observateurs superficiels ou illusionnés qui aient pu croire à cette impossibilité prétendue.

Nous le disions dès le début de cette controverse philosophique : « On en appelle à notre expérience journalière : nous arrive-t-il jamais d'avoir une idée sans avoir présente son expression? Mais vraiment, il nous semble que cela arrive. Est-ce qu'il n'arrive jamais au poëte, au philosophe, au contemplatif, de rester muets devant leur pensée, sans trouver de parole humaine pour la rendre? N'a-t-on jamais entendu parler de cette agonie d'impuissance que souffre l'artiste en présence de son idéal, faute d'expression qui en approche? Si les traditionalistes n'ont pas connu ce phénomène psychologique, que dire de leur philosophie? et s'ils le connaissent, que dire encore[1]? »

Il serait bien étonnant que des hommes qui écrivent depuis tant d'années, aient ignoré ce phénomène. Ils ont médité, travaillé et rédigé bien des pages laborieuses; hé bien! il leur est arrivé, sans doute, comme il arrive à tout homme livré au rude labeur de la com-

dons ceci; mais il ne s'ensuit aucunement qu'une vérité n'est connue que lorsqu'elle est nommée. Enfin, dans le dernier ouvrage de M. de Bonald, *Principe constit. de la soc.*, p. 184, la même parole de Fontenelle devient celle-ci : *Une vérité nommée est une vérité connue.* Ce qui n'est plus du tout la même chose que l'épigraphe des *Recherches* : *Une vérité connue est une vérité nommée.*

[1] *Les Rationalistes et les Trad.*, p. 25.

position, d'avoir une conception, une idée claire, précise et fortement sentie, et de chercher une expression qui lui convînt; d'essayer un mot à cette idée, puis un autre, jusqu'à ce qu'ils en eussent trouvé un qui cadrât à peu près avec elle, sans toujours s'adapter complétement à toutes ses faces, à tous ses aspects. Ne leur arrive-t-il même jamais, à ces écrivains laborieux, de se voir obligés, de guerre lasse et en dépit de la langue, de créer une expression nouvelle, tout exprès pour exprimer une idée qui les possède? Or, tout ce travail n'indique-t-il pas qu'ils ont l'idée avant d'avoir le mot, et qu'ils pensent, durant cet instant pénible, sans la présence du mot ou avant la présence du mot?

Non-seulement il vous arrive d'avoir des pensées dont vous n'avez aucun signe, aucune expression; mais pour les objets mêmes dont vous connaissez le mieux les expressions usuelles, vous pouvez y penser, y réfléchir et les méditer plus ou moins longtemps, sans penser au mot qui les nomme. Quand vous considérez l'âme humaine, que vous étudiez son union avec le corps, ses opérations, son action sur le cerveau et son influence sur tout l'organisme, etc., est-ce que vous pensez, durant tout ce temps, au mot *âme* ou *anima*? Lorsque vous méditez sur les trois personnes de la Trinité divine, sur leur distinction réelle et leurs relations ineffables; lorsque vous vous représentez l'éternité comme une durée dont vous n'apercevez ni le commencement ni la fin; l'immensité comme une étendue sans limites; la justice infinie et l'infinie miséricorde, sous les traits d'un visage implacable ou plein de mansuétude, etc., est-ce que vous pensez alors aux mots latins ou français, aux termes qui vous ont peut-être appris ces choses?

Non; et il en peut être de même de toutes les choses qui sont l'objet de la pensée humaine.

Les nombres, les quantités numériques, pour peu qu'elles soient élevées, semblent offrir plus de difficulté. Comment penser au nombre 433, par exemple, sans l'aide et la présence de ce chiffre? Nous concevons que M. de Bonald ait choisi cet exemple pour faire passer son système : ne semble-t-il pas d'abord que les noms de nombre ou les chiffres soient nécessaires pour penser aux quantités numériques qu'ils expriment?

Mais si cela était vrai pour les nombres, cela serait vrai nécessairement pour tous les nombres, quelle que soit leur quantité. Or, pour penser à deux, par exemple, pour vous représenter deux objets, quatre objets quelconques, ou bien le nombre 2 ou 4 en général, est-ce que vous pensez nécessairement au nom ou au chiffre qui les exprime? Non, sans doute. Or, ce que vous pouvez pour 2, pour 4, pour 10, vous le pouvez pour un nombre plus élevé, bien que pour y parvenir, il soit besoin de plus de temps et de travail[1].

Il est vrai que, sans le chiffre ou le mot, vous aurez beaucoup plus de peine à préciser le nombre dans votre esprit et à vous le rappeler exactement, pour peu qu'il soit élevé; mais cette difficulté, très-réelle

[1] Vous voulez, par exemple, vous représenter la quantité 433 sans vous aider du chiffre : comprenez d'abord de quoi il s'agit, et vous verrez que l'on peut se représenter en elles-mêmes 3 unités, puis 3 dizaines, et enfin 4 centaines, qui ne sont que des dizaines de dizaines. Et l'on aura ainsi la quantité 433; avec beaucoup de temps, comme on voit, et en passant successivement par tous les degrés dont cette quantité se compose; ce qui nous montre de quelle immense utilité nous sont les chiffres et les mots, mais ne nous montre pas que sans eux rien n'est possible.

pour les nombres élevés, ne prouve pas l'impossibilité, sans le mot, d'avoir l'idée d'un nombre, même peu élevé.

On peut donc croire qu'il n'est point d'objet auquel il ne soit possible de penser, sans penser en même temps au nom qu'il porte dans nos langues ; et de plus qu'il y a des objets et des idées auxquels nous pensons forcément sans penser au mot, par ce motif que nous ne connaissons pas encore le mot et que nous le cherchons. Chacun pourra se convaincre de cela, en s'interrogeant et en s'observant soi-même ; et vraiment il est inexplicable que depuis trente ans qu'on s'observe et qu'on s'interroge sur ce point, tant de personnes se soient si gratuitement illusionnées. D'où vient cela ? En voici la cause, croyons-nous. On vous dit dans votre cabinet, dans un salon, au milieu d'un cercle nombreux : essayez de penser à une chose, sans avoir le nom de cette chose, sans penser au mot. Et l'on s'y met consciencieusement : *âme*... mais voilà le mot ; *Dieu*... encore le mot ; *vertu*... toujours le mot. Toujours le mot se présente avec la chose ; et l'on conclut : donc il est impossible de penser à une chose sans penser au mot. Quand on s'y prend de la sorte, nous le croyons facilement. Vous prenez une chose, dont vous connaissez parfaitement le nom, et non-seulement vous pensez à cette chose, mais en même temps vous examinez si vous pensez ou non au mot qui l'exprime ; il est immanquable qu'alors même et immédiatement le mot se présente, et que vous pensiez au mot. Mais laissez là ce travail sur une pensée de commande : ainsi dirigé, il n'est qu'un jeu puéril. N'interrogez pas votre pensée présente, cette pensée que vous appelez à vous par son nom, et qui naturellement vous répond par son nom.

Interrogez votre souvenir, et demandez-vous s'il ne vous est pas arrivé, dans un travail sérieux, solitaire et méditatif, de chercher une expression, un mot, pour une idée qui vous frappait vivement, et qui se présentait à votre esprit sans apporter son expression. Votre expérience vous répondra, surtout si vous êtes auteur. Demandez-vous encore si, dans vos religieuses et profondes méditations sur Dieu et ses perfections infinies, sur ses bienfaits et son amour pour l'homme, sur la véritable patrie et ses pures jouissances, etc., si, dans ce moment de bonheur silencieux, vous n'avez pas oublié complétement toute langue et tout idiome connu [1].

[1] On nous raconte que l'hiver dernier, dans un salon du faubourg Saint-Germain, la conversation étant venue à languir, on voulut parler philosophie. Un abbé était présent.—Monsieur l'abbé, qu'y a-t-il présentement à l'ordre du jour, en philosophie? — Le traditionalisme, principalement. — Bon Dieu! qu'est-ce que cela, le traditionalisme, et que prétend-il? — Il prétend, et c'est son principe, qu'on ne peut penser sans parole. — Mais c'est absurde, le traditionalisme. — Eh bien, essayez donc de penser à une chose sans avoir le mot qui l'exprime... — Et voilà tout le monde à l'œuvre : *Gloire*... mais j'ai le mot. *Droit*... Voilà encore le mot. *Noblesse*... *mérite*... *devoir*... décidément, c'est impossible. — Et tout le monde de répéter, après avoir essayé : C'est impossible. Une dame seule, nous assure-t-on, osa se hasarder à dire qu'il lui semblait que cela était possible. Un rire ironique lui arrive de tout côté. — Eh bien, voyons, s'il vous plaît, à quoi vous pensez, sans avoir le mot. — D'abord, répondit-elle, si je vous le dis, j'aurai le mot; c'est évident. Mais ceci ne vous autorise pas à triompher. Je sais très-bien que souvent il m'est arrivé de penser à certains états d'âme, à certaines impressions ou dispositions d'esprit, sans savoir absolument comment les nommer. Et en ce moment même, que je sais très-bien le nom de l'*étonnement*, de la *surprise*, il me semble que je puis penser à ce sentiment, que je vois peint sur vos visages, en faisant abstraction du mot.

Oui, c'est indubitable ; on peut penser sans les mots. Si l'homme ne pensait que par les mots, et ne voyait dans sa pensée que ce qui est dans le mot, sa pensée ne s'étendrait jamais au delà du mot, et le mot exprimerait toujours complétement la pensée ; ce que l'expérience de chacun de nous contredit journellement. Si l'homme n'avait de pensées que par les mots, il n'y aurait jamais dans le monde plus de pensées que de mots ; l'homme aurait juste autant de pensées qu'il a appris de mots, et les langues humaines seraient la mesure rigoureuse de l'esprit humain. Et cependant, comme l'a observé un philosophe moderne : « La langue la « plus riche est encore pauvre lorsqu'on la compare à « l'immense variété des conceptions humaines[1]. »

Sans doute, on s'aide des mots pour penser ; et chacun pense dans la langue qu'il a apprise. Nous pensons en français, tandis que nos voisins pensent en anglais ; et cette habitude nous est devenue tellement naturelle, que si un Français, peu exercé dans l'anglais, veut parler ou écrire cette langue, il formulera d'abord sa pensée dans sa langue maternelle, puis la traduira dans l'autre. M. de Bonald voit encore, dans ce travail de traduction, une preuve de son système : « C'est, dit-il, « parce qu'il faut des expressions pour penser, comme « il en faut pour parler, qu'il est si difficile de parler « une langue étrangère et apprise, aussi couramment « et avec autant d'aisance et de grâce que la langue « maternelle qui nous est venue de l'éducation ; parce « qu'en général on parle moins facilement toute langue « dans laquelle on ne pense pas, et qu'alors le discours « écrit ou parlé se ressent généralement de la gêne

[1] Th. Reid, *Œuvres* trad. par Jouffroy, t. V, p. 274.

« d'une traduction[1]. » Cette gêne ne vient donc pas de l'impossibilité de penser sans mots, puisqu'alors nous avons, pour penser, les mots de notre langue; elle vient plutôt de la difficulté de trouver les mots, pour exprimer notre pensée dans une langue étrangère.

Nous pensons, par habitude, avec les mots de notre langue; est-il permis d'en conclure qu'on ne puisse jamais penser sans mots. Nous pensons aussi avec les lettres, avec les mots écrits : *Dieu*, *âme*, *vertu*... Et nous ne serions pas surpris que quelque admirateur de l'Ecriture vînt nous défier, à son tour, de penser à *Dieu*, à la *vertu*... sans penser en même temps aux mots écrits qui nous les représentent : vous arrive-t-il jamais de penser à *Dieu*, de penser à la *vertu*... sans lire ce mot en vous-même, sans l'écrire intérieurement ? Et ne pourrait-on pas dire aussi : l'homme *pense son écriture avant d'écrire sa pensée ?*... Le seul inconvénient est qu'un grand nombre de ceux qui pensent ou qui parlent ne connaissent ni lettres ni écriture.

Cette habitude et cette facilité de penser avec des mots font que dans nos méditations les plus solitaires nous employons les mots de notre langue, nous parlons intérieurement. L'âme qui s'épanche dans un commerce intime avec Dieu, emploie des mots pour lui parler, quoiqu'elle sache qu'avec Dieu il n'est pas besoin de mots. Que conclure de ces faits ? Rien autre chose, sinon que l'homme trouve dans la langue et dans les mots un moyen utile pour préciser et caractériser ses pensées, pour frapper en quelque sorte chacune d'elles et se la rendre plus sensible. Ce langage intérieur va même quelquefois, par la vivacité du senti-

[1] *Recherches phil.*, II, p. 81.

ment et par l'habitude, jusqu'à s'exprimer au dehors, en paroles, en gestes, en soupirs, dans la solitude la plus complète. Et ce fait a toujours, dans la disposition de la personne, la même cause, savoir, la vivacité du sentiment; et sert à la même fin, l'accentuation plus forte de la pensée [1].

Nous avons donc un langage intérieur et un langage extérieur. Celui-ci ne peut exister sans celui-là, puisque,

[1] Qui de nous n'a remarqué quelquefois certaines personnes, tout entières à leur propre pensée, à leur ressentiment, à leur rêve de vengeance, ou d'agrandissement et d'élévation, gesticuler, parler, menacer, commander, etc... comme si elles étaient entendues. — Un instituteur de sourds-muets nous a raconté qu'il observait un jour un de ces enfants, dans un lieu solitaire, où il se croyait absolument seul. Il avait l'air méditatif, vivement préoccupé de certaine difficulté. Quel ne fut pas son étonnement de lui voir faire quelques gestes mimiques très-expressifs, par lesquels sans doute il s'exprimait à lui-même sa propre pensée ! — Il ne faudrait pas en conclure que, d'après ces instituteurs, le sourd-muet ne pense qu'avec les signes et par le moyen des signes. Tous, au contraire, dans leurs entretiens comme dans leurs livres, répètent que dans une foule de cas l'idée précède le signe, est indépendante du signe. M. de Gérando, après avoir dit que le sourd-muet invente des signes pour ses idées, continue : « Le « sourd-muet a cependant des idées pour lesquelles il n'a pas « institué de signes spéciaux dans son langage... Cette assertion « peut étonner au premier abord ; elle est cependant très-vraie. « Dans un tableau sensible, dans un événement qui se passe sous « ses yeux, le sourd-muet aperçoit les mêmes circonstances, les « mêmes rapports que nous ; il ne donne des noms (signes) qu'à « celles dont il a besoin d'entretenir les autres hommes. » *De l'Éduc. des sourds-muets*, ch. IV, p. 84. — Un des instituteurs les plus distingués de Paris nous disait avoir souvent constaté qu'un enfant avait eu antérieurement des idées pour lesquelles il n'avait eu longtemps ni signes ni expressions. — Cf. Bébian, *Journal des sourds-muets*, p. 22, 23, 24, et *Essai sur les sourds-muets*, p. 23.

suivant la juste observation de M. Bonald, « il n'en est « que la répétition et, pour ainsi dire, l'écho[1]. » Le langage intérieur, au contraire, peut exister sans le langage extérieur, puisque nous pouvons prononcer les mots en nous-mêmes, sans les proférer au dehors. Quand nous formons en nous-mêmes ce langage purement intérieur, cela prouve bien qu'alors nous pensons à l'aide des mots, et qu'en pensant nous nous parlons à nous-mêmes; mais cela ne prouve pas que nous ne puissions jamais penser sans cette parole intérieure. Voilà ce qu'il faut bien distinguer.

Mais cette parole intérieure, cette prononciation au dedans de nous-mêmes, est-ce là le λογος des anciens, et le *verbum mentis* des théologiens et des philosophes catholiques. Les traditionalistes auraient intérêt à le faire croire; parce que le λογος et le *verbe mental* étant essentiels à la pensée, il s'ensuivrait que la pensée ne peut exister sans la parole. Mais c'est confondre les choses les plus distinctes et dénaturer étrangement la doctrine des philosophes et des théologiens. Suivant cette doctrine, le *verbe mental* n'est point une parole prononcée intérieurement; c'est la conception même de l'esprit, l'acte de l'intelligence, aussi dictinct de la prononciation intérieure que de la prononciation extérieure. « Ce qu'on appelle proprement verbe intérieur, « dit saint Thomas, n'est autre chose que ce que l'intel- « ligence forme par son acte même... Ce qui est ainsi « formé et comme exprimé par l'opération de l'intelli- « gence, est ensuite représenté par le signe extérieur « de la voix[2]. » Saint Augustin dit dans le même sens :

[1] *Législ. primit.*, I, p. 56.
[2] *De Diff. Verbi div. et hum.*

« La pensée qui est formée en nous par la chose que « nous connaissons, voilà le verbe que le cœur dit, « verbe qui n'est ni grec, ni latin, ni d'aucune langue... « verbe antérieur à tout son, antérieur à toute pensée « du son[1]. » Le verbe mental, le λογος, pour les anciens, pour les théologiens et les philosophes, n'est autre chose que la pensée même formée en nous; il ne s'ensuit donc nullement que la pensée soit essentiellement parlante, au sens des traditionalistes, ou que la parole intérieure ou extérieure soit nécessaire à toute pensée.

On dit bien quelquefois que celui qui pense s'entretient avec lui-même. Ses pensées se combattent, nous dit saint Paul, s'accusent réciproquement ou se justifient : *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus.* Sur quoi M. de Bonald s'écrie : « Il est évident que ce « long entretien avec soi-même, ce combat intérieur de « pensées qui s'accusent réciproquement ou se justi- « fient, ne peut avoir lieu sans un discours mental, et « sans la présence intérieure de la parole, qui *réalise* « les pensées, et permet à l'esprit d'en faire le sujet de « ses méditations[2]. » Il est évident, au contraire, que si l'on pense souvent à l'aide des mots d'une langue connue, on pense aussi quelquefois sans la présence des mots; et, loin que la pensée soit *réalisée* par le mot, elle existe avant lui et peut exister sans lui. Si, dans le langage ordinaire, on appelle la pensée un entretien avec soi-même, un discours intérieur, ce n'est que par analogie et par figure. Toute métaphore est la comparaison d'un objet insensible avec un objet sensible : ici on com-

[1] *De Trinit.*, l. XV, n. 19, 22.
[2] *Recherches phil.*, I, p. 406.

pare le mouvement de la pensée, la suite et l'enchaînement des idées, à un discours intérieur ou oral : on ne prétend pas identifier l'un avec l'autre, ni les rendre également nécessaires l'un à l'autre.

Parce qu'en Dieu, sa pensée ou sa connaissance est appelée Verbe et quelquefois parole, ce serait une étrange illusion de s'imaginer que Dieu ait une parole semblable à celle de l'homme, pour conclure de là que dans l'homme la pensée est essentiellement parole. S'il est dans l'homme un verbe qui puisse être comparé au Verbe de Dieu, ce n'est ni la parole orale articulée, ni la parole prononcée à l'intérieur; c'est uniquement la pensée même de l'esprit. « Celui, dit saint Augustin, qui peut « comprendre ce qu'est dans l'homme son verbe ou sa « parole, *verbum*, non-seulement avant qu'il profère « aucun mot au dehors, mais encore avant qu'il ait dans « la pensée l'image d'aucun mot sensible, celui-là peut « se dire qu'il voit une ressemblance de ce Verbe, dont « il est écrit : Au commencement était le Verbe[1]. »

Voilà ce que M. de Bonald ne semble pas avoir compris. Selon lui, « ainsi que Dieu, intelligence suprême, « n'est connu que par son Verbe, expression et image « de sa substance ; de même l'homme, intelligence fi- « nie, n'est connu que par sa parole, expression de son « esprit ; ce qui veut dire que l'être pensant s'explique « par l'être parlant[2]... Le lecteur le moins attentif re- « marquera combien ces locutions familières, *la parole*, « *expression de notre intelligence, et son image ; fille de la* « *pensée*, et par laquelle *la pensée se produit ; ne faisant* « *qu'un avec la pensée, et cependant en étant distinguée ;*

[1] *De Trinit.*, l. XV, n. 19. Cf., n. 20.

[2] *Législ. primit.*, I. p. 49. Cf., p. 328.

« *née de la pensée et son égale*, etc., etc. Combien, dis-
« je, toutes ces locutions, qui développent le mystère de
« l'homme, s'accordent avec celles que la religion em-
« ploie pour mettre à notre portée le mystère de la na-
« ture divine, en qui elle nous montre aussi une parole
« éternelle ou *Verbe, expression de l'intelligence suprême,*
« *et image de sa substance; fils de Dieu, et cependant égal*
« *à son père;* par lequel *il se produit et se manifeste*, etc.[1].
« Lumière du monde moral, qui *éclaire tout homme ve-*
« *nant en ce monde*, lien de la société, vie des intelli-
« gences... la parole règle l'homme, ordonne la so-
« ciété, explique l'univers. Tous les jours elle tire
« l'esprit de l'homme du néant, comme aux premiers
« jours du monde une parole féconde tira l'univers du
« chaos; elle est le plus profond mystère de notre être,
« et loin d'avoir pu l'inventer, l'homme ne peut pas
« même la comprendre[2]. »

L'illustre auteur nous apprend, dans son dernier ouvrage[3], qu'à l'Ecole normale, on se gênait peu envers sa philosophie, et qu'on l'appelait sans façon une philosophie *de calembours*. Ce n'est pas nous qui nous permettrions *cette légèreté*, comme il l'appelle, à l'égard d'un écrivain si sérieux et si recommandable. Mais il nous sera permis d'observer que dans les passages qu'on vient de voir, les mots de *verbe, pensée, parole, expression, image, lumière*, etc., etc., ainsi appliqués, ainsi rapprochés, mélangés et confondus; pris, tantôt dans un sens équivoque, tantôt dans un sens qui ne peut être le véritable, nous semblent un jeu propre à égarer

[1] *Ibid.*, p. 336.
[2] *Recherches phil.*, I, p. 142.
[3] *Principe constit. de la soc.*, p. 64.

l'esprit, peu convenable peut-être dans une matière si grave, dans une matière si sacrée, puisqu'il s'agit des personnes divines et de la sainte Ecriture [1].

Le pieux auteur, qui était loin sans doute de vouloir manquer de respect à l'Ecriture sainte, apporte encore sans scrupule d'autres passages pour prouver son système, sans rien prouver davantage. En voici un exemple : « Une expression sans pensée est un son ; une « pensée sans expression n'est rien, *nihil sine voce est*, « a dit saint Paul, 1 Cor. 14, 10 [2]. » Saint Paul a-t-il réellement voulu dire que notre pensée, sans l'expression, *nihil sine voce est?* Voici le verset entier : *Tàm multa, ut puta, genera linguarum sunt in hoc mundo : et nihil sine voce est.* Ce que Carrières traduit ainsi : « Car « il y a tant de diverses langues dans le monde, et il « n'y a point de peuple qui n'ait sa langue particulière. » D'autres commentateurs traduisent un peu différemment ; mais aucun n'avait imaginé qu'il s'agît là de la pensée privée de son expression.

M. de Bonald dit ailleurs : « Quoique nos idées ne « soient pas innées, dans le sens que l'école ancienne l'a « peut-être entendu, il n'est pas moins vrai que la loi « de Dieu, et généralement toutes les vérités morales, « sont, comme dit saint Paul, écrites dans le cœur de « l'homme... où elles attendent que la parole transmise

[1] Nous avons montré, dans un précédent ouvrage, *de l'Origine des connaissances humaines, d'après l'Écriture sainte*, ch. VII, l'inconvenance et la fausseté des allusions perpétuelles, au moyen desquelles certains écrivains de l'école traditionaliste s'efforcent d'expliquer le mystère de la parole humaine par les mystères de notre sainte religion. Peut-être auront-ils cru, à tort, pouvoir s'autoriser de l'exemple de M. de Bonald.

[2] *Législ. primit.*, I, 327.

« à chaque homme par la société, suivant les lois gé-
« nérales du Créateur, vienne les rendre visibles pour
« l'esprit; *fides ex auditu*, la foi vient de l'ouïe, dit le
« même apôtre... Le concile de Trente dit la même
« chose : les adultes se disposent à la justice, lorsque
« aidés par la grâce et concevant la foi par l'ouïe[1], etc...
« C'est donc une loi générale de l'ordre moral et de la
« condition humaine que l'homme ne puisse concevoir
« ou communiquer ses pensées que sous une expres-
« sion mentale ou vocale... Un être intelligent qui n'au-
« rait pas besoin d'expression ou de parole pour con-
« naître ses propres pensées et les transmettre au
« dehors, serait tout ce que l'on voudrait; mais ne se-
« rait pas l'homme tel que nous le connaissons. Cette
« nécessité de la parole révélée est exprimée dans les li-
« vres saints, dont j'invoque ici l'autorité, non pour
« établir, mais pour confirmer la vérité de mes propo-
« sitions. Ecoutez saint Paul : *Deus olim loquens patri-*
« *bus in prophetis, novissimè diebus istis locutus est nobis*
« *in filio*... et ailleurs : *fides ex auditu; quomodo audient*
« *sine prædicante*[2]? »

Moins préoccupé de son système, l'auteur aurait vu facilement que dans ces textes sacrés il s'agit des vérités surnaturelles que l'homme ne connaît que par la prédication; s'ensuit-il qu'on doive dire la même chose des vérités de l'ordre naturel? *La foi vient de l'ouïe*; s'ensuit-il que la raison en vienne également? Et quand saint Paul dit que *les vérités morales sont écrites dans le cœur de l'homme*, veut-il dire que l'homme les ignore jusqu'à ce que la tradition les lui enseigne?

[1] *Recherches phil.*, I, p. 405.
[2] *Principe constit. de la soc.*, p. 46, 47.

On remarque le même paralogisme dans un autre endroit où l'auteur dit : « C'est cette nécessité de la parole « transmise par la société des êtres intelligents pour « donner à notre esprit la faculté de lire ses propres « pensées, ces pensées gravées au fond de notre être, « qui a fait dire à un Père de l'Eglise que si un homme « juste, isolé de toute société, et sans communication « avec des êtres intelligents, n'avait pu recevoir aucune « connaissance de la loi de Dieu, Dieu lui enverrait un « ange pour l'en instruire, plutôt que de le laisser dans « l'ignorance. *Quomodo audient*, dit saint Paul, *sine præ-* « *dicante*[1]. » Ce Père de l'Eglise n'est autre que saint Thomas. On peut se rappeler le passage du saint docteur, que nous avons donné[2] comme la condamnation formelle du nouveau système. L'auteur s'est gardé de rapporter ce passage où il s'agit d'un individu qui connaît par lui seul les vérités de l'ordre naturel, et qui a besoin, pour connaître les vérités de la foi, d'un ange ou d'un missionnaire.

L'infatigable écrivain fait un dernier effort, et c'est encore aux livres saints qu'il a recours. « Cette vérité, « dit-il, que les choses dont nos idées sont la représen- « tation ne nous sont connues que par le nom qu'elles « portent, c'est-à-dire le mot qui les exprime, paraît à « découvert dans mille endroits des livres saints, et « même dans les pratiques de la religion chrétienne. « Partout on trouve le nom, *nomen*, mis à la place de « l'être; le nom pris pour l'être; et tout ce qu'on peut « dire de l'être ou attribuer à l'être, attribué à son nom. « Ainsi, que l'écrivain sacré parle de Dieu, de l'homme

[1] *Recherches phil.*, I, p. 406.

[2] Voir ci-dessus, p. 81.

« ou des peuples, c'est toujours le nom qui est invoqué « et glorifié, profané et blasphémé, perdu et effacé. « C'est au *nom* que l'on jure, au nom que l'on bénit, au « nom que l'on parle, au nom que l'on est envoyé, le « nom que l'on cherche, par le nom que l'on appelle. « Le nom renferme toutes les vertus et tous les mys- « tères; il a son caractère et son nombre. La religion « fait tout avec le nom et au nom de son divin auteur, « et le signe même du christianisme est au nom des « personnes divines. Voyez dans la *Concordance* des li- « vres saints en combien de manières le nom est em- « ployé pour le sujet lui-même[1]. »

Evidemment, on est à bout d'expédients, quand on appuie sa thèse sur une pareille argumentation. Le *nom, nomen, mis à la place de l'être, le nom pris pour l'être, ce qu'on peut attribuer à l'être, attribué à son nom...* Sans doute, M. de Bonald n'ignorait pas comment cela s'appelle en rhétorique : c'est une figure, c'est une métonymie. Sur le v. 18 du ch. III de saint Jean, où le *nom* est pris pour l'*être*, pour le fils de Dieu, Cornélius à Lapide s'exprime ainsi : *Nomen enim ponitur pro re nominatâ, metonymicè.* Et sur ces paroles des Act. des Ap., c. IV, v. 12 : *Nec aliud nomen est...* le même commentateur ajoute : *Non est alius quam Jesus Christus... Nomen enim sumitur pro re nominatâ, vel pro personâ cujus est nomen... est hæbraïca metonymia.* Maintenant, le lecteur est-il désireux de savoir au juste ce qu'est la métonymie; voici comment la définit un dictionnaire estimé : « Métonymie, figure de rhétorique par laquelle « on met la cause pour l'effet, comme quand on dit : « vivre de son travail; l'effet pour la cause, comme

[1] Recherches phil., I, p. 420, 421.

« quand on dit qu'il n'y a point d'ombre dans un jardin ; « le signe pour la chose signifiée, comme quand on dit : « le sceptre, au lieu de la dignité royale. » La métonymie est employée dans toutes les langues ; mais ce genre particulier de métonymie qui consiste à prendre le *nom* pour l'*être* ou pour la personne, était spécialement propre à la langue hébraïque : *est hœbraïca metonymia.* M. de Bonald a pu en voir de nombreux exemples dans *la Concordance des livres saints.* Mais qu'est-ce que cela prouve? Cela prouve-t-il que, d'après les livres saints, « les choses ne nous sont connues que par « le nom qu'elles portent? » Il faudrait dire, par la même raison, que l'autorité royale ne nous est connue que par le sceptre qui la représente, et que quiconque n'aura pas vu un sceptre, ne connaîtra pas l'autorité. M. de Bonald a pris une métonymie pour une preuve, une figure pour une réalité.

CHAPITRE V.

CONSIDÉRATIONS CONTRE LE NOUVEAU SYSTÈME.

Le nouveau système est un système sans preuve : voilà la première considération décisive qui se présente contre lui.

La nouvelle école a remué le champ de la science et de la tradition, fait appel à l'observation et au raisonnement, pour étayer sa grande théorie. Vains efforts, l'édifice ne repose sur rien.

Les faits observés, au lieu de favoriser le système, se retournent contre lui et l'accusent. Il avait appelé à dé-

poser pour lui les témoins les plus divers : l'enfant qui apprend à penser, le sourd-muet, l'homme séquestré, le sauvage des forêts, etc... et il n'a rien tiré de leur témoignage, leur présence seule l'accuse.

Pour sauver le système, on a voulu le rattacher à l'une des lois générales qui président à la vie et au mouvement dans le monde. Et il est devenu pour tous évident qu'on avait fait de cette loi une application fausse, illusoire.

On a allégué, comme preuve fondamentale, l'impossibilité de penser sans mots, sans signes; et la prétendue impossibilité n'existe pas.

Enfin, l'on a invoqué l'Ecriture sainte, la parole de Dieu même, comme pour donner au nouveau système une base sacrée. On a voulu trouver dans la révélation un témoignage contre la raison. Mais l'Ecriture, loin de protéger cette hardiesse, se refuse à cet emploi qu'on fait d'elle-même. Il est peu sûr d'interpréter l'Ecriture sainte, sans prendre l'avis de l'Eglise.

Sur quoi donc repose le nouveau système?

Sur rien.

Nous pourrions nous en tenir là et dire aux traditionalistes : Vous nous apportez un système, savamment conçu, ingénieusement ordonné dans son ensemble; mais il ne se soutient pas, il n'a pas de base. Vous développez admirablement le plan que vous avez conçu; vous employez à orner votre œuvre toutes les ressources de l'art et du travail; c'est une construction brillante, grandiose, mais elle manque de solidité et même de réalité. Vous exposez, vous affirmez, et vous ne prouvez rien. Avant d'adopter votre système, le monde attend vos raisons et vos preuves.

En attendant, il sera permis de vous soumettre quel-

ques considérations, dont vous aurez à tenir compte avant tout.

§ I. — *Les conséquences du nouveau système.*

Quelques hommes qui veulent être sérieux et pratiques nous reprocheront peut-être, nous n'en serions pas surpris, de tourmenter si longtemps une question vaine et stérile.

S'il s'agissait uniquement d'un point de psychologie à éclaircir, nous concevrions, sans l'excuser, ce dédain pour la science; et quiconque a horreur de la métaphysique pourrait détourner ses regards d'un débat où la pratique n'a rien à faire. Mais nous voulons montrer que la question présente n'est point une question purement spéculative.

Entre l'hypothèse de Copernic et l'ancienne croyance sur le mouvement du monde, la science moderne ne peut rester indifférente; et même la découverte du chanoine astronome peut n'être pas sans conséquences éloignées pour les arts utiles à la vie. Cependant, que le soleil tourne autour de la terre, ou que celle-ci, avec les autres planètes, soit emportée autour du soleil, on ne voit pas que les devoirs et les habitudes de l'homme en doivent être modifiés. L'ordre de l'univers ne saurait en être troublé, et la terre, dans son mouvement irrésistible, emporte également ceux qui le nient et ceux qui l'affirment.

Un système philosophique peut être aussi inoffensif qu'un système appartenant au monde des étoiles. Mais celui que nous discutons nous paraît avoir des conséquences immédiates, importantes et pratiques.

La question de l'origine des connaissances humaines,

dit-on quelquefois, est essentiellement, sinon insoluble, du moins futile et oiseuse. — S'il s'agissait de l'ancienne et célèbre question des idées innées et des idées acquises, nous ne voudrions pas encore traiter si légèrement un débat qui a constamment exercé les plus grands génies de tous les siècles. Et cependant, nous l'avouerons, quelque parti qu'on embrasse, après mûre délibération, pour ou contre la présence de quelque idée dans l'esprit de l'enfant au sein de sa mère; nous ne voyons là aucune importance bien directe pour la conduite de la vie. Les partisans et les adversaires de l'idée innée pourront tirer de leur système respectif, avec plus ou moins de bonheur, quelques aperçus ingénieux pour expliquer ou appuyer certaines vérités de la science et de la religion; mais comme ces explications offrent à peu près les mêmes avantages, la religion et la philosophie ne sont guère plus intéressées au triomphe de l'un des deux systèmes qu'au triomphe de l'autre.

L'opinion des idées innées, et l'opinion des idées acquises à la suite des sensations, sont deux opinions plus spéculatives que pratiques, plus savantes qu'importantes. En est-il de même de l'opinion nouvelle qui attribue l'origine de toutes nos connaissances à la parole et à l'enseignement de la société? Nous sommes loin de le croire.

Reconnaissons, avant tout, de quoi il s'agit. On ne nous parle quelquefois que de la nécessité de l'enseignement pour donner à l'homme, à l'enfant, les premières idées intellectuelles; mais il faut voir si, dans le système, on ne doit pas en dire autant pour chacune des vérités intellectuelles, morales ou religieuses, qu'il devra ultérieurement acquérir. Nous savons que quelques traditionalistes, plus timides ou plus prudents,

disent qu'une fois initié à la connaissance par les premiers enseignements donnés à son enfance, une fois muni de la raison et des éléments du raisonnement, l'homme peut, à l'aide de cette raison et des quelques idées qu'il possède, découvrir par lui-même des vérités nouvelles de l'ordre intellectuel et suprasensible. Mais il s'agit de voir si en cela ils sont fidèles au système et d'accord avec toute leur école.

Voyons d'abord le maître.

Il est très-formel sur la nécessité de l'enseignement pour les premières connaissances et la première formation de la raison. « Comme si la révélation, s'écrie-« t-il quelque part, ne devait pas être raisonnable, ou « que la raison ne fût pas acquise par une instruction, « qui n'est autre chose qu'une révélation divine ou hu-« maine[1]... Si la connaissance de la vérité forme la rai-« son de l'homme, l'homme n'a donc pas de raison « avant de connaître la vérité; il ne découvre donc pas « la vérité par sa raison; il reçoit donc de la raison « d'un autre être la connaissance de la première vérité, « ou la première connaissance de la vérité qui forme « les premières lueurs de sa raison, et qui se développe « avec elle. Ainsi, loin que l'homme découvre la vérité « par la seule force de sa raison, il n'a de la raison que « lorsqu'il a connu la vérité. D'ailleurs, l'homme ne « connaît ses propres pensées que par leur expression; « or, il a reçu ses premières expressions; donc il a « reçu la première connaissance de ses pensées[2]. »

Ceci est on ne peut plus catégorique pour l'acquisition des premières idées, mais ne dit rien pour les con-

[1] *Législ. primit.*, I, p. 67.
[2] *Ibid.*, p. 354.

naissances ultérieures. Quand il en parle, il semble quelquefois fois hésiter à se prononcer. « L'homme, dit-« il, naît perfectible. Il est capable de tout apprendre « ou de tout inventer; mais il ne saura un jour que ce « qu'il aura appris de la raison des autres ou découvert « avec sa propre raison[1]. »

Mais partout ailleurs il est très-explicite sur les diverses connaissances que l'homme peut acquérir durant le cours de sa vie; et il exige pour toutes également l'enseignement traditionnel.

Connaissance de Dieu. « L'homme n'a pas pu inven-« ter la Divinité, parce que l'esprit de l'homme ne peut « combiner que des rapports entre des êtres déjà con-« nus, comme son industrie se borne à varier les formes « d'une matière déjà existante; et qu'inventer un être « serait le créer[2]... Concluons donc que les hommes « ont naturellement l'idée de l'être, cause universelle, « créatrice et conservatrice; non que cette idée soit « innée dans l'homme moral de la même manière que « le besoin de manger et de boire est inné ou natif « dans l'homme physique, mais parce qu'elle est natu-« relle à notre esprit, je veux dire qu'elle entre natu-« rellement dans notre entendement dès que l'expres-« sion qui lui est propre, transmise par les sens, vient « la représenter ou la rendre présente; et qu'une fois « reçue, elle se coordonne naturellement... Mais, et « c'est à dessein que j'insiste sur cette vérité, cette idée « toute naturelle qu'elle est, attend, pour luire à l'esprit « de l'homme, l'expression qui doit la produire; et elle « reste inconnue à l'homme lui-même, jusqu'à ce qu'il

[1] *Recherches phil.*, II, p. 327

[2] *Essai sur les lois nat.*, p. 47.

« ait reçu de sa société avec l'être semblable à lui, cette « expression qu'une tradition ou parole héréditaire « conserve dans les familles, et qu'une écriture impé- « rissable conserve dans les nations [1]. »

Connaissance de la religion naturelle. « J. J. Rous- « seau suppose que l'enfant (qui, comme son Emile, « sait parler et raisonner) peut connaître sans instruc- « tion la religion naturelle. Mais la religion même « naturelle, la connaissance de Dieu, de notre âme « (même de l'existence de l'âme) et de ses rapports avec « Dieu, veut être apprise ou révélée, comme la religion « appelée révélée, *fides ex auditu* [2]. »

Immortalité de l'âme. « La raison, la *raison générale*, « la raison des sociétés conçoit avec clarté de puissants « motifs, et même une nécessité évidente à l'immorta- « lité de nos âmes. Ces considérations expliquent et « développent la preuve que la révélation nous donne « de l'immortalité de nos âmes, preuve philosophique « ou rationnelle, puisqu'elle découle de la première « de toutes les vérités, l'existence de Dieu, liée à la ré- « vélation, comme la pensée à la parole ; et ceux qui en « demandent d'autres, devraient faire attention qu'il « n'est pas plus possible de connaître, par aucun autre « moyen, l'état de l'homme après sa mort, que son état « avant sa naissance [3]. »

Loi naturelle. « Si ce sophiste (Rousseau) avait dit : « Ce que Dieu veut que la brute fasse, il ne le lui fait pas « dire, mais il le lui dit lui-même, et l'écrit au fond de « sa nature ; je le croirais... Mais les hommes ! les lois

[1] *Essai sur les lois nat.*, p. 287, 289. Cf. *Législ. primit.*, I, p. 51.
[2] *Législ. primit.*, I, 63. 64. Cf. *Ibid.*, III, p. 34.
[3] *Recherches phil.*, II, p. 74.

« gravées au fond de leur cœur, sans qu'il soit besoin « qu'on les leur fasse lire !... Laquelle de ces lois est « gravée au fond de leur cœur ?... Car enfin des lois « gravées au fond du cœur, que l'homme connaît sans « aucune communication avec un autre être intelligent, « sont des lois nécessaires comme les lois de la diges- « tion et du sommeil, que l'homme connaît sans ins- « truction, et qu'il ne peut enfreindre, parce qu'il ne « peut les ignorer... Laissons donc cette expression, « *lois naturelles, gravées au fond des cœurs*, dans ce sens « qu'il ne soit besoin d'aucune autorité visible pour nous « les faire connaître et nous les faire observer ; ces lois « que l'on croit gravées au fond des cœurs, parce qu'on « ne peut se rendre compte du moment où l'instruction « des leçons et des exemples en a développé l'idée, et « qu'on croit avoir toujours sues, parce qu'on ne se rap- « pelle pas de les avoir jamais apprises... Si les lois « naturelles étaient gravées au fond des cœurs, et que « nous les connussions sans instruction précédente, « nous aurions tous un langage uniforme et inné pour les « exprimer ; et ce qui prouve que nous ne les connais- « sons que par transmission, c'est que nous les expri- « mons chacun dans la langue que nous avons apprise. « Ces lois expriment ce que Dieu veut que l'homme « fasse ; mais Dieu a voulu que l'être intelligent les re- « çût d'un autre être semblable à lui, par une transmis- « sion orale ou écrite[1]. »

Vérités morales. « La connaissance des vérités mo- « rales, qui sont nos idées, est innée, non dans « l'homme, mais dans la société... Ainsi l'homme, en- « trant dans la société, y trouve cette connaissance

[1] *Législ. primit.*, I, p. 220 à 225. Cf., II, 21.

« comme une substitution toujours ouverte à son pro-
« fit, sous la seule condition de l'acquisition de la pa-
« role [1]... L'homme ne sait rien en morale, qu'il ne l'ait
« entendu par les oreilles ou par les yeux, c'est-à-dire
« qu'il ne l'ait appris par la parole orale et écrite... De
« là la nécessité rigoureuse de la révélation ou de la
« transmission que Dieu a faite à l'homme des connais-
« sances bonnes et nécessaires... Révélation, source de
« toutes nos connaissances morales, et fondement des
« lois de tous les peuples. Ainsi je n'ai pas prouvé
« l'existence de la révélation, mais la nécessité de la ré-
« vélation, qui emporte la certitude de son existence...
« Ces preuves sont nouvelles peut-être (oui, assez nou-
« velles !), mais si les nuages répandus sur la religion
« les demandent, les progrès de notre raison les per-
« mettent. On peut voir à présent à quels termes sim-
« ples se réduit la célèbre question, si la raison fournit
« des preuves suffisantes de l'existence de Dieu, de
« l'immortalité de l'âme, des peines ou des récompen-
« ses de l'autre vie ; ou si ces vérités fondamentales ne
« peuvent être prouvées que par la révélation. Car,
« comme il n'y a que deux espèces d'êtres, les êtres in-
« tellectuels et les êtres solides, et deux manières de
« les connaître, les idées et les images, tout ce qui ne
« peut pas être connu par une image ne peut être connu
« que par une idée, et *vice versâ*. Or l'existence de
« Dieu, l'immortalité de l'âme ne peuvent être l'objet
« d'aucune figure ou image ; donc elles ne sont percep-
« tibles que par leur idée. Mais l'idée elle-même n'est
« perceptible que par son expression ou la parole, et
« nous avons prouvé que la parole était révélée ; donc

[1] *Législ. primit.*, I, p. 49, 50.

« toutes les vérités morales ne nous sont connues que « par la révélation orale ou écrite [1]. »

Vérités sociales. « Si les lois sont le résultat des rap- « ports parfaits entre les êtres, et l'expression de la vo- « lonté de l'être infiniment parfait ; l'être imparfait et « fini, l'homme, quand même il pourrait, dans son im- « perfection, découvrir ce rapport, n'a point en lui la « raison de son expression ou de la loi... Il est donc né- « cessaire que Dieu daigne révéler à l'homme la con- « naissance de ces rapports, en les manifestant par des « lois, expression de sa volonté... Ces lois (du Décalo- « gue) expriment les rapports des hommes entre eux, « soit comme êtres intelligents et en rapports de pensée, « soit comme êtres physiques et en relation de propriété- « tés. Ces lois, ces rapports, les hommes ne les auraient « jamais découverts [2]. »

Vérités intellectuelles de tout genre. « La cause pre- « mière, et ses attributs de pouvoir, d'ordre, de sagesse, « de justice, d'intelligence ; l'existence des esprits, la « distinction du bien et du mal, sont des vérités géné- « rales, universelles, morales, sociales... En supposant « le fait du don primitif du langage, nous découvrons « facilement l'origine pour chacun de nous des idées de « vérités générales, morales ou sociales ; car ces idées « n'étant connues de notre esprit que par les expres- « sions qui les lui rendent présentes et perceptibles, « nous les retrouvons toutes et naturellement dans la « société à laquelle nous appartenons, et qui nous en « transmet la connaissance en nous communiquant le « langage qu'elle parle, et où se trouvent toutes les ex-

[1] *Ibid.*, II, p. 20, 58, 59.
[2] *Essai*, p. 110, 111, 133.

« pressions, et par conséquent toutes les idées qu'elle « peut avoir relativement à son âge, à sa constitution « et à ses progrès... Ainsi, la connaissance des vérités « sociales, objet des idées générales, se trouve dans la « société, et nous est donnée par la société !... L'hypo- « thèse qui place dans la société (comme il le fait) le « dépôt des vérités générales, fondamentales, sociales, « comme une conséquence naturelle et légitime du fait « primitif de la transmission nécessaire du langage, et « qui suppose que les hommes reçoivent la connais- « sance de ces vérités, *et ne peuvent la recevoir que par « ce moyen,* ne peut pas trop se concilier avec l'opinion « de ces philosophes (impies)[1]... Parce que nous nais- « sons et nous vivons, indépendamment de notre vo- « lonté, membres de la société, nous ne faisons réelle- « ment, *tout le temps de notre vie,* et avant tout con- « sentement de notre part, que croire et obéir. Nous « recevons, en effet, d'autorité ou de confiance, tout ce « qui formera un jour nos volontés et réglera nos ac- « tions; nous le recevons de l'éducation, qui est à la « fois instruction et exemple; nous en recevons tout, « tout, à commencer par la langue que nous parlons, « et qui exerce une influence si puissante sur nos es- « prits, puisqu'elle est l'expression et le dépôt de toutes « nos pensées; nous en recevons nos habitudes mo- « rales et physiques, nos goûts, nos connaissances, et « jusqu'à la connaissance de ceux à qui nous devons le « jour[2]. »

Maintenant, doit-on donner à toutes ces assertions le sens et l'étendue qu'elles comportent? ou bien, est-ce

[1] *Recherches phil.*, I, p. 102 à 108.
[2] *Ibid.*, II, p. 90.

une manière de s'exprimer plus oratoire que philosophique, visant plus à l'effet qu'à la précision, et où les termes peuvent, sans conséquence, dépasser la pensée? L'auteur veut-il dire en réalité que l'homme doit nécessairement recevoir de la société, non-seulement les premières idées de son enfance, mais toutes les vérités qu'il acquerra durant le cours de sa vie; n'étant capable par lui-même de découvrir aucune vérité morale, religieuse, intellectuelle? ou bien, sans presser avec rigueur ses expressions, faut-il y voir seulement les grands avantages qu'offre à l'homme la société, pour l'acquisition de ces connaissances?

Nous inclinerions volontiers pour cette dernière interprétation, si les affirmations que nous venons de lire n'étaient pas si absolues et si décisives. Mais, d'ailleurs, ces affirmations, si absolues, sont-elles donc des exagérations gratuites, aussi étrangères à son système, qu'elles sont propres à le discréditer? Nous ne le pensons pas; nous pensons, au contraire, qu'elles en sont une partie intégrante, la partie la plus importante sans doute dans l'intention des partisans de ce système. Il s'agit bien, pour eux, de l'origine de la première pensée! Et il vaudrait bien la peine d'employer à cette recherche tant de temps et tant d'efforts! C'est de nos connaissances morales et religieuses, en général, qu'il s'agit. Aussi nous pouvons affirmer que le très-grand nombre des écrivains traditionalistes pensent sur ce point comme l'illustre chef de leur école. Ils soutiennent que l'homme doit recevoir de la tradition et de l'enseignement, non-seulement la première idée qui apparaît à l'âme naissante, mais, comme ils s'expriment, toutes les grandes vérités intellectuelles, et surtout les vérités morales et religieuses. Tout au plus quelques-

uns d'entre eux reconnaissent-ils à l'esprit individuel le pouvoir de rapprocher et de combiner ces vérités principales, traditionnelles, pour y découvrir quelques rapports nouveaux; mais d'acquérir par lui-même, durant le cours de la vie, une vérité réellement nouvelle; mais d'*inventer* une vérité, comme ils le disent avec dédain, c'est ce qu'ils lui refusent absolument. Ils ajoutent même volontiers, d'une manière triomphante, qu'*inventer* une vérité, ce serait la créer.

Or, faut-il croire, est-il possible de croire que tous, ou presque tous les écrivains d'une école, à commencer par le maître, aient mal compris leur propre système, et qu'ils aient enseigné comme inhérentes à ce système des doctrines qui n'y ont aucun rapport? Cela n'est pas probable.

Toutefois examinons.

Tous les traditionalistes, sans exception, soutiennent que les premières idées ou les premières vérités (ils ne disent jamais lesquelles) doivent être données par l'instruction. C'est là le grand principe, le principe fondamental de la nouvelle école. Et elle le défend par cette raison que la pensée est impossible sans l'expression. Or, si la première vérité ne peut être connue sans une expression, il en doit être essentiellement de même de la seconde, de la centième, de toutes les vérités que l'homme devra connaître ultérieurement. Toutes devront donc lui être enseignées; et il lui est impossible d'en découvrir aucune durant le cours de sa vie. En effet, par où commencerait-il? par l'idée ou par le mot? Supposer qu'il doit d'abord découvrir l'idée, et lui trouver ensuite une expression, c'est renverser le système. Commencera-t-il par le mot, et du mot inventé ira-t-il à l'idée que ce mot exprime? Mais

comment inventera-t-il ce mot avant de savoir à quel objet il convient?

Donc, l'homme ne pouvant aller ni du mot inventé à l'idée, ni de l'idée au mot à inventer, l'homme n'inventera rien et ne découvrira rien. Tout doit lui être enseigné par la société, et de lui-même il ne peut tenter ni réaliser aucun progrès. C'est une nécessité du système; il faut admettre cette conséquence, ou renoncer à dire que l'homme ne peut penser sans parole et sans expression.

L'homme ne peut acquérir de connaissances intellectuelles que celles qu'il reçoit de la société : tel est le système. Cela nous paraît déjà très-grave. Qu'est-ce qu'un système où l'esprit dépend tellement de la société dont il est environné, qu'il ne peut sans elle faire un pas, ni suppléer à ses enseignements, quelque défectueux qu'on les suppose; où l'activité intellectuelle, la pénétration, le génie, ne servent plus de rien? Car, dans ce système, nos connaissances ne dépendent plus que de la mémoire, et l'esprit le plus puissant sera celui qui retiendra le mieux les connaissances reçues. Elles sont toute sa richesse scientifique. L'héritage de ses pères est le domaine où il est fatalement enfermé, sans espoir de franchir les bornes posées autour de lui.

M. de Bonald oppose quelque part[1] « les hommes « dans l'esprit desquels naissent de grandes pensées, « et qui reçoivent, pour parler avec Bossuet, des illu- « minations soudaines et presque toujours inatten- « dues... à ceux, au contraire, qui font leurs idées avec « les idées d'autrui, et à force d'entretiens et de lec-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 47

« tures. » Hélas! dans son système, rigoureusement entendu, il n'y a plus d'*illuminations soudaines;* et les plus fiers génies ne sont plus que « des hommes qui font leurs idées avec les idées d'autrui, à force d'entretiens et de lectures, » et qui ne peuvent s'en faire autrement, en vertu du système.

Les traditionalistes vont se récrier peut-être, et distinguant entre les idées premières et les idées secondaires obtenues par la confrontation et le rapprochement des idées mères, ils diront que le génie peut découvrir les secondes à l'aide des premières, mais que les idées mères ne peuvent être découvertes, et doivent être données à l'homme par l'enseignement. Ils citeront en preuve, ces paroles de M. de Bonald : « L'homme « n'a pu inventer la Divinité, parce que l'esprit de « l'homme ne peut combiner que des rapports entre « des êtres déjà connus, comme son industrie se borne « à varier les formes d'une matière déjà existante, qu'in- « venter un être serait le créer... Le philosophe le plus « profond ne diffère de l'homme le plus borné qu'en ce « que l'un saisit des rapports justes entre les êtres, et « l'autre les ignore [1]... L'homme développe les rap- « ports, il change les formes; là se bornent et son in- « vention et son action; et l'on peut défier tous les phi- « losophes ensemble d'inventer quelque chose dont les « hommes n'aient pas d'idée précédente, comme de « tracer une figure qui ne soit dans des dimensions « déjà connues [2]... Aucune vérité ne commence dans la « société; elle se développe, et ne s'invente pas [3]. »

[1] *Essai,* p. 47, 48.
[2] *Du Divorce,* p. 84.
[3] *Législ. primit.,* II, p. 30.

A ceux qui nous présenteraient cette distinction, nous avons plus d'une réponse à faire.

Premièrement, nous leur demanderons de nous désigner clairement le nombre et le nom de ces idées premières et principales, de ces idées mères, dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation et un développement, afin que nous sachions positivement celles qui doivent être données à l'homme par l'instruction, et celles que le génie peut acquérir par lui-même. Quelles sont ces idées mères? voilà ce que vous n'avez jamais dit. Les bornerez-vous, comme M. de Bonald semble ici vous y inviter, aux idées des êtres existants? aux idées de Dieu, des anges, de l'âme, et des différents corps de la nature? Voilà donc celles que l'homme devra apprendre de la société, avec le pouvoir de découvrir par lui seul toutes les autres. Mais vous ne réfléchissez pas que vous attribuez à l'instruction les idées particulières, plus celle de Dieu; et que vous accordez à l'invention humaine toutes les idées générales; ce qui est précisément le contre-pied de votre système et de celui de M. de Bonald.

Direz-vous que par ces idées mères, dues à l'enseignement social, vous entendez les idées imorales, religieuses et intellectuelles? Alors vous comprenez absolument toutes les idées; car, pour nous, nous n'en connaissons pas d'autres. Et il demeurera convenu que l'homme ne peut acquérir aucune idée par lui-même. Parmi les idées intellectuelles, morales et religieuses, vous distinguerez peut-être de nouveau des idées mères, et par idées mères vous entendrez celles dont les autres peuvent découler, dont elles ne sont qu'un développement. Mais alors vous pourrez bien n'avoir qu'une seule idée mère, l'idée de l'être. Vous n'ignorez

pas sans doute que, d'après un grand nombre de philosophes, l'idée de l'être est la première que possède l'esprit naissant, et qu'avec celle-là il peut obtenir toutes les autres, qui n'en sont que les déterminations, et pour ainsi dire les applications. M. de Bonald vous dit lui-même : « Cette idée d'*être*, plus ou « moins développée dans ses rapports de bonté, de « puissance, de volonté d'action, car tous ces rapports « découlent de l'idée de l'être, n'est autre chose que « l'idée de la Divinité... Cette idée générale d'*être* et de « ses rapports est sans doute la première qui luit à la « raison de l'homme naissant, et qui *éclaire tout homme « venant en ce monde*, lorsque la parole qui l'exprime « vient porter la lumière dans le lieu obscur... L'en- « fant, à mesure qu'il cultivera sa raison, ne fera que « développer cette idée, sans prendre une autre idée « d'être et de bonté : il la développera, parce que toutes « les vérités morales sont enveloppées les unes dans « les autres[1]. » La nécessité de l'enseignement et de la tradition serait donc ainsi réduite à la seule idée de l'être ; toutes les autres idées n'étant que des développements de celle-là, l'esprit individuel pourrait les obtenir par lui seul. Ainsi les idées de puissance et de bonté, de cause et d'effet, de spiritualité et de Divinité, de liberté et de vie future ; toutes les vérités morales et religieuses, *enveloppées les unes dans les autres*, et finalement *dans l'idée de l'être*, pourraient en être déduites successivement, et l'enfant, *à mesure qu'il cultiverait sa raison*, pourrait les découvrir par ses seuls efforts individuels.

Ce n'est pas ainsi, évidemment, que l'entendent les

[1] *Essai*, p. 265, 266, 267.

partisans du système. Et, à vrai dire, nous ne savons ce qu'ils entendent quand ils disent que l'homme doit recevoir de la société les vérités premières, et qu'il peut découvrir par lui-même quelques idées secondaires.

Si le génie peut découvrir quelques idées secondaires, et créer pour elles des expressions qui leur conviennent, ces idées, qui sans doute peuvent être fort nombreuses, sont donc connues avant leur expression ; et voilà le système considérablement mutilé ; le voilà atteint dans son principe même. S'ils entendent, au contraire, comme le système l'exige, que toute idée, dès lors qu'elle est nouvelle et distincte de celles qui l'ont précédée, ne peut plus être découverte même par le génie ; ils veulent donc que toutes nos idées et toutes nos connaissances soient reçues de la société ; l'esprit le plus pénétrant ne peut rien autre chose qu'apprendre des autres, et toute initiative lui est interdite.

Il est pénible de voir M. de Bonald se débattre avec effort contre cette difficulté. Car il avait trop de pénétration pour ne pas l'apercevoir, et trop de franchise pour ne pas l'aborder. Mais sa pénétration et son courage y ont échoué. Voici le passage ; il est intitulé : *Réponse à quelques objections* [1]. Il serait difficile peut-être de trouver un assemblage de raisonnements plus embarrassés et moins concluants. « On n'avait jamais douté que la parole articulée et entendue des « autres ne fût indispensablement nécessaire pour la « production de l'idée, ou sa manifestation au dehors ; mais il semble qu'il n'était pas aussi universellement reconnu que la parole simplement pensée

[1] *Recherches phil.*, II, 76 à 79.

« ou intérieure fût également nécessaire pour la con-
« ception et la contemplation de l'idée, ou sa représen-
« tation purement mentale, et qu'il fallût, comme nous
« l'avons dit, penser sa parole pour pouvoir parler sa
« pensée [1]. Cependant, cette dernière proposition, aussi
« vraie que l'autre, et même aussi évidente pour ceux
« qui prennent la peine d'y réfléchir, pourrait faire
« croire que l'esprit n'est que la mémoire des mots, et
« que la raison et même le génie ne sont qu'un souve-
« nir plus présent et plus étendu du vocabulaire d'une
« langue [2]. Mais il est aisé de se convaincre qu'il y a
« autre chose que la mémoire des mots dans la faculté
« de penser, et cette facilité de saisir des rapports entre
« les différents objets de nos pensées... En effet, l'écri-
« vain le plus médiocre peut, comme le plus éloquent,
« posséder le vocabulaire de sa langue ; et l'on n'est pas
« même éloigné de penser plutôt, à la vérité, sur des
« exemples que sur des raisons [3], qu'une mémoire ex-
« trêmement heureuse ne suppose pas toujours, exclut
« même assez souvent la justesse, la solidité, la netteté
« du jugement [4]... Sans doute il faut une parole pensée
« ou intérieure pour rendre présentes à notre propre
« esprit les idées dont nous voulons *nous entretenir*
« *avec nous-mêmes* ou avec les autres... (Voici la ré-
« ponse décisive.) Mais si la mémoire offre ses expres-
« sions, l'esprit les demande, les cherche, la raison les

[1] C'est, au moins, avouer que le système est nouveau. Nous lui reconnaissons ce mérite.

[2] Voilà la difficulté même, et une réponse précise est tout à fait nécessaire.

[3] C'est-à-dire : les exemples et l'expérience sont contraires au système ; donc, ils sont sans raisons.

[4] Tout ceci n'annonce point encore de réponse.

« examine; et sur ses conclusions, le goût les juge, « les adopte ou les rejette. »

Arrêtons-nous; car, en vérité, nous avons peine à comprendre. *Une parole est nécessaire pour rendre présentes à notre esprit les idées*... Et cependant, quand *la mémoire offre ses expressions, l'esprit les cherche, les examine*, les essaye à l'idée pour *les adopter ou les rejeter*... Nous cherchons en vain ce que cela signifie; car nous n'osons attribuer un non-sens à un tel écrivain. — En tout cas, il nous semble que si l'*esprit cherche et juge* les expressions, il voit l'idée avant l'expression : et alors que devient le système? Nous pourrions nous en tenir là.

« L'esprit fait plus, il les crée lorsque la mémoire ne « lui en fournit aucune, ou ne lui en présente que d'in- « suffisantes à rendre ses perceptions [1]. L'esprit les crée « (ces expressions), non en formant des mots absolu- « ment nouveaux [2], et qui ne seraient entendus de per- « sonne, mais soit qu'il les transporte d'une autre lan- « gue dans la sienne, ou qu'il les prenne dans sa langue « naturelle, il les tire de quelques rapports entre l'objet « dont il traite et des objets analogues; et comme l'es- « prit consiste à découvrir de nouveaux rapports, la « langue dont il se sert et qu'il crée au besoin pour son « usage, consiste à les exprimer. Ainsi, tandis qu'un es- « prit médiocre se contente de l'expression commune « qui rend les rapports connus, un esprit plus étendu « et qui pénètre plus avant dans le fond des choses,

[1] Voilà le vrai; M. de Bonald parle ici comme tout le monde, et renverse parfaitement son propre système!... Mais voici le venin.

[2] Ne peut-il *absolument* en créer d'*absolument nouveaux*? Nous le nions résolûment. Il est possible à l'homme de créer des mots nouveaux : cela s'est vu.

« découvre dans ce même objet de nouveaux aspects, « et les présente sous une expression nouvelle. »

Ce qui veut dire, si nous comprenons, que l'esprit, le génie, pourra découvrir, non des objets nouveaux [1], mais de nouveaux aspects dans les objets connus, ou de nouveaux rapports entre ces objets; et trouver, pour exprimer ces rapports et ces aspects nouveaux, non de nouveaux mots, mais des mots dérivés, des mots composés à l'aide des mots primitifs qui désignaient les objets antérieurement connus. Sur quoi nous proposons le dilemme suivant, que nous croyons rigoureux. — Ce *mot dérivé, composé,* etc., exprime et dit quelque chose de plus que ne disaient les expressions primitives; autrement, il n'y aurait aucune découverte du génie, il n'y aurait rien. Maintenant : ce quelque chose de plus, ou bien vous l'appellerez une idée nouvelle, une idée distincte de celles qui ont précédé; ou bien vous ne l'appellerez pas une idée distincte, ni une idée nouvelle. Si vous l'appelez une idée nouvelle ou au moins une idée distincte, le mot que vous créez pour elle a sa nécessité, et ce nouveau terme est justifié; mais il faut faire attention que dès lors voilà

[1] Bien que l'auteur semble assez dire le contraire dans cet autre passage : « Sans doute, les accidents de la vie, les événements de « la société, les passages de l'état domestique de société à l'état « public, de nouveaux objets de la nature ou de l'art, ont exigé et « exigeront sans cesse de nouveaux noms; encore faut-il, pour « qu'ils aient cours dans le commerce des esprits, qu'ils se rap- « portent à quelque chose de connu, et qu'ils soient dérivés plutôt « qu'inventés. » *Recherches phil.*, I, p. 160. — Nous demanderons alors comment l'enfant peut comprendre le mot qui lui fait connaître la première idée, et qui pour lui ne peut se rapporter *à rien de connu?* M. de Bonald semble peu sûr de lui-même en ces sortes de matières.

une idée trouvée et aperçue avant le mot nécessaire pour l'exprimer. Ce qui renverse le système par sa base. Si vous refusez d'appeler ce quelque chose une idée distincte des idées précédentes, vous êtes en demeure de nous dire ce que c'est; mais, en tous cas, d'après vous-même, il est toujours impossible au génie de découvrir une idée distincte de celles qu'il possède, et d'acquérir une seule idée, à moins que d'autres ne lui en fassent l'aumône. Et voilà en quoi consiste, selon vous, toute la force du génie.

Aussi, l'auteur, dans ce difficile passage, est-il visiblement embarrassé. Pour tout exemple des inventions du génie, il cite une phrase de Bossuet, très-remarquable sans doute, non par l'apparition d'aucune idée nouvelle ni d'aucune nouvelle expression, mais par la simple comparaison d'une idée sensible avec une idée non sensible, de la chaîne du forçat avec la chaîne de nos *espérances trompées*. Mais la manière dont il conclut cet inexplicable passage, est plus inexplicable encore. « Ainsi, dit-il, la mémoire est le dépôt général des ex-
« pressions et de toutes leurs combinaisons; dépôt où
« chaque esprit, selon sa portée, choisit les expressions
« et les combinaisons qui peuvent le mieux rendre sa
« pensée; en sorte que, considérée sous ce rapport, on
« peut regarder la mémoire comme un dictionnaire à
« l'usage de l'esprit. » De cette sorte, l'esprit, le génie, consiste à prendre dans la mémoire, où l'enseignement les a déposées, comme dans un dictionnaire, toutes *les expressions*, *toutes les combinaisons d'expressions*, et à choisir celles *qui peuvent le mieux rendre sa pensée*. A cela, il n'y a, dans le système, que deux impossibilités radicales. La première est que l'esprit n'a pu concevoir aucune idée qu'avec et par son expres-

sion; dès lors, pour chacune de ses idées, il n'y a plus ni *expression* ni *combinaison* à *choisir*. La seconde est que chaque expression, déposée par l'enseignement dans la mémoire, a été liée par lui à une idée, car il n'a pas sans doute donné un mot sans idée; l'esprit n'est donc plus maître de l'en détacher pour l'appliquer à une idée différente.

Concluons de tout ceci que le seul moyen logique de soutenir et de défendre le nouveau système, est de dire que l'homme ne peut rien inventer, ni mots ni idées. C'est là une rigoureuse exigence du système, et l'une de ses conséquences, que nous tournons contre lui.

Mais si un homme ne peut rien inventer, rien découvrir, la société ne le pourra pas davantage. Car, apparemment, quand il s'agit d'inventer ou de découvrir une vérité, il n'y a que l'esprit individuel qui en soit capable. Or, ce qu'un individu ne peut pas, aucun autre individu ne le pourra, toujours en vertu du système. Donc, il n'y aura jamais progrès dans la société; et un peuple ne s'enrichira jamais d'une connaissance nouvelle, si elle ne lui est apportée du dehors. Il pourra perdre des vérités, il pourra descendre, tomber progressivement dans l'ignorance, dans la barbarie; mais à quelque degré que vous le supposiez parvenu, il lui sera impossible de remonter l'échelle intellectuelle, et d'aspirer vers la lumière. C'est une autre conséquence du système [1].

[1] Ces conséquences, inhérentes à son système, M. de Bonald ne se fait pas scrupule de les contredire, à l'occasion, et de nous assurer qu'une nation, une peuplade, si elle est pourvue seulement du langage, pourra inventer des mots et des idées, faire des découvertes, et progresser dans toutes les branches de la civilisation. Cf. *Recherches phil.*, I, p. 95, 104, 158, 188, 390. — Ces affirmations sont données en passant et pour le besoin de la matière présente;

Si un peuple ne peut acquérir une seule idée, à moins qu'elle ne lui soit enseignée d'ailleurs, il en sera de même du genre humain tout entier : il pourra perdre chaque jour, il ne pourra rien acquérir. Prenez le genre humain, à quelque point de l'histoire que vous voudrez, il pourra y avoir sur la terre moins d'idées, beaucoup moins d'idées qu'à l'époque antérieure; il ne pourra jamais y en avoir plus. L'humanité est liée par le nouveau système, et tout mouvement lui est interdit. Pour qu'elle acquière une seule idée, une seule connaissance nouvelle, il faut que cette idée lui vienne du dehors, c'est-à-dire de la révélation; car, d'après cette école, toute idée est impossible sans le mot ou le signe; elle est reçue avec lui, et par conséquent enseignée. Mais pour enseigner le genre humain, il n'y a que la révélation; et toute idée nouvelle sur la terre est essentiellement révélée de Dieu, aussi bien que les premières idées de l'humanité naissante.

Ceci nous conduirait directement à la nécessité naturelle, absolue, de la révélation divine; mais avant de nous arrêter à cette grave conclusion, il nous faut revenir, et considérer d'autres aspects du même système, qui nous y ramèneront encore.

D'après la nouvelle doctrine, telle que la proposa M. de Bonald, et que la professent généralement les traditionalistes, la vérité venant de l'enseignement social d'abord à l'enfant, ou plus tard à l'homme, est reçue de confiance, de même qu'elle est enseignée d'autorité. Elle est proposée à sa foi, et non à son raison-

mais il est impossible de les concilier avec le système. L'auteur, en les avançant, se combat lui-même, et détruit l'œuvre de toute sa vie.

nement; et ce n'est que sur les données de la foi, que la raison ensuite pourra s'exercer. Dans le nouveau système, la foi précède donc la raison; elle en est le fondement et la règle.

C'est ce que M. de Bonald reconnaît formellement : « L'autorité dans l'homme forme la raison, en éclairant « l'esprit par la connaissance de la vérité; l'autorité a « mis dans la société le germe de la civilisation, en « fixant et rendant publique la connaissance de la vé- « rité : vérité révélée à la première famille, et transmise « au commencement par la parole, de génération en gé- « nération[1]... Pour toute connaissance, même profane, « la foi précède la raison pour la former, et la raison « suit la foi pour l'affermir... C'est parce que la foi « commence la raison, et que la raison achève la foi, « qu'il a paru, etc.[2]... Il ne faut donc pas commencer « l'étude de la philosophie morale par dire : je doute... « Mais il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, « il est surtout philosophique de commencer par dire : « *je crois*... Il faut commencer par croire quelque chose, « si l'on veut savoir quelque chose; car si dans les « choses physiques savoir est voir et toucher, savoir en « morale est croire ce qu'on ne peut saisir par le rap-

[1] *Législ. primit.*, I, p. 411.

[2] *Ibid.*, II, p. 143. — Nous ne savons donc ce que veut dire l'auteur quand il ajoute, au même endroit : « Il ne faut pas re- « garder cette expression opposée en apparence, *raison de l'auto- « rité, autorité de la raison*, comme une vaine antithèse; car il « est vrai de dire que la seule autorité qui ait pouvoir sur l'être « raisonnable, est la raison. » — Ou encore, *Pensées div.*, I, p. 291 : « On conduit les enfants par la raison de l'autorité, et les hommes « par l'autorité de la raison : c'est, au fond, la même chose; car « la raison est la première autorité, et l'autorité la dernière rai- « son. » L'auteur se comprenait sans doute lui-même.

« port des sens. Ainsi, il faut croire sur la foi du genre « humain les vérités universelles [1]... »

Ceci devient d'autant plus grave, que par là le système traditionaliste laisse déjà entrevoir une affinité réelle avec celui de M. de Lamennais. L'un et l'autre, en effet, commencent également par la foi, par la foi au témoignage, et placent ainsi le premier principe de certitude, non dans la raison individuelle, dans l'esprit de l'homme, mais au dehors, dans la société et dans l'enseignement social.

Si le nouveau système tenait à se détacher de celui de M. de Lamennais, et nous ne doutons pas de ce désir dans le grand nombre de ses partisans, nous pourrions, sinon leur faire connaître, du moins examiner avec eux le moyen pour cela le plus vraisemblable. Ce serait de dire que l'homme ne commence pas par la foi, quoiqu'il commence par l'enseignement; que, si l'enseignement ou la parole est le moyen et l'occasion nécessaire pour que l'esprit aperçoive la vérité, il accepte cette vérité, non point par une confiance spontanée au témoignage et à l'enseignement, mais uniquement parce qu'il la voit, parce qu'il en a la perception. Suivant cette explication, le motif de certitude et la règle de la vérité ne seraient plus pour lui l'autorité ou la parole enseignante, mais la perception et l'évidence de la vérité. Quand la parole lui propose le vrai, il le voit et y adhère; quand elle lui propose le faux, il le rejette, ou plutôt il s'abstient, uniquement parce qu'il ne voit pas, et ne peut pas voir. Pour que les choses puissent se passer ainsi, il suffit qu'il y ait dans l'âme de l'enfant une rectitude naturelle, une aptitude qui le rende sym-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 116, 117.

pathique au vrai, et seulement au vrai. Or, rien de plus supposable assurément. On peut confirmer tout cela par un exemple. Dans le système ancien des idées acquises par les sens, système suivi par saint Thomas et par une foule de savants de tous les siècles, la sensation et le monde extérieur sont le moyen et l'occasion pour l'homme d'acquérir des idées, de percevoir la vérité; et cependant ni les sens, ni les sensations, ni le monde extérieur ne sont pour lui le motif d'adhésion à la vérité ou la règle du vrai; c'est uniquement sa perception intérieure ou son évidence. Ne peut-on pas en dire autant pour les idées reçues par le moyen ou à l'occasion de l'enseignement sensible? Dans l'un et l'autre cas, les sens ne sont qu'une condition nécessaire, et non le principe de la connaissance.

Voilà une nouvelle explication du traditionalisme, qui semblerait capable de soustraire le système, ainsi entendu, au reproche d'exiger la foi avant la raison, de placer le critérium de la vérité en dehors de l'homme et de tomber dans l'erreur de M. de Lamennais sur la certitude. Mais il faut là-dessus entendre quelques observations : 1° De tous les écrivains traditionalistes que nous avons lus, nous n'en connaissons aucun qui ait eu recours à cette explication et qui ait paru borner à ce sens son traditionalisme. M. de Bonald semblerait l'indiquer en plusieurs endroits, quand il répète que l'expression ne produit pas l'idée, que l'enseignement doit trouver, préexistantes dans l'âme, des idées qu'il réveille, etc.; que, sans la présence de ces idées, la parole ne serait pas comprise, et qu'une parole fausse, par exemple, ne produirait rien dans l'âme, parce qu'elle n'y trouverait aucune idée correspondante. On pourrait en conclure, ce semble, que le motif pour l'enfant

d'adhérer à la vérité est non pas la parole ou l'enseignement, mais la perception même de la vérité. Mais nous avons vu plus haut, que d'après l'illustre auteur la foi précède la raison et qu'elle la forme ; par conséquent, c'est de confiance et par la foi que l'enfant accepte la vérité et y adhère. Et nous verrons tout à l'heure que dans la suite de ses écrits il suppose constamment ce principe, base de son système et de toutes les applications qu'il en fait. Toutes les fois donc qu'il exige dans l'âme de l'enfant quelque chose, idée, lumière latente, etc., pour recevoir et comprendre l'enseignement, il n'en fait qu'un moyen, une condition pour connaître, et non le motif lui-même d'accepter la vérité enseignée[1]. — 2° Il ne peut être défendu à un

[1] Dans un passage où il veut prouver que « les philosophes man-« quent d'autorité » pour instruire et soumettre les esprits, il ajoute : « Il faut le dire, l'esprit de tout homme, naturellement in-« dépendant de toute autorité humaine, n'obéit jamais qu'à lui-« même, lors même qu'il reçoit sa direction d'un autre. Que ce « soit Bacon ou Descartes, Leibnitz ou Locke, qui vienne me « proposer ses opinions, je n'en reçois jamais que ce que je com-« prends ou ce que je crois comprendre. Je ne puis même adhérer « à ses pensées qu'autant que je les retrouve dans mon esprit, ou « plutôt qu'elles sont les miennes; comme je ne puis obéir à un « autre homme, ou même à Dieu, qu'autant qu'il me fait vouloir « moi-même; et nous sommes tous comme les enfants, toujours « prêts à obéir, pourvu qu'on ne leur commande que ce qu'ils « veulent faire. » *Recherches phil.*, I, p. 72, et il dit, p. 70, que l'homme examine, même une révélation de Dieu, avant de l'accepter. — Mais, outre qu'en cet endroit il raisonne pour le besoin du moment, sans bien prendre garde peut-être s'il est d'accord avec ce qu'il dit ailleurs en vingt endroits; il est évident qu'il ne parle ici que de l'homme fait et raisonnant, ou du moins capable de raisonner, et qu'il n'aurait pu exiger le même examen de l'enfant qui commence à penser.

traditionaliste, s'il le juge convenable, d'abandonner le maître sur ce point, et de dire que l'enfant adhère à la vérité enseignée, par ce motif qu'il la voit et qu'il s'en rend compte. Mais alors il doit s'engager, d'honneur, à ne plus dire, comme fait toute l'école, que la foi précède la raison, dans l'enfant comme dans l'homme; que l'enseignement de la philosophie doit prendre pour base et pour point de départ la théologie, etc., etc. — 3° Et encore, sur quoi se fondera-t-il pour affirmer que dans le système, adopté par lui, de la nécessité de la parole pour penser, l'enfant adhère à la première vérité enseignée, uniquement parce qu'il la voit et s'en rend compte, plutôt que par la confiance naturelle que lui inspirent ceux qui l'entourent? Nous voulons admettre, pour un instant, ce que nous démontrerons tout à l'heure être impossible, que l'enfant peut connaître par la parole les premières vérités, qu'il peut les apercevoir au moment où la parole les nomme, et qu'il lui est possible d'y adhérer par ce motif d'intuition évidente ; n'est-il pas également possible, n'est-il pas plus naturel de supposer qu'il y adhérera aussi par ce sentiment instinctif et non raisonné qui le porte à se confier aux personnes accoutumées à le diriger en tout? La nouvelle assertion traditionaliste serait donc pour le moins une assertion gratuite, inventée uniquement pour sauver le système. — Mais, 4° nous pensons que cette invention même ne suffirait pas à le sauver. Cette nouvelle explication, d'après laquelle l'enfant adhère à la vérité reçue par le motif de son évidence intuitive, suppose qu'il sait dès lors distinguer le vrai du faux; et ce pouvoir lui est d'autant plus nécessaire que la parole peut lui proposer également l'un comme l'autre. Mais nous demandons : l'enfant fera-t-il ce discerne-

ment par un mouvement fatal et nécessaire, ou par une action volontaire et libre ? On répondra sans doute que si la parole est vraie, l'esprit de l'enfant voit la vérité et y adhère nécessairement ; que si la parole est fausse, l'esprit, ne voyant rien, s'abstient nécessairement et évite infailliblement l'erreur. Rien de plus vraisemblable et de plus conséquent dans la nouvelle explication du traditionalisme. Mais il s'ensuivrait un autre inconvénient, qui ne peut être négligé : c'est que toute erreur serait impossible dans l'enfant. Ce qui est démenti par une expérience constante et bien connue des traditionalistes eux-mêmes. On dira donc que l'enfant fait le choix du vrai et du faux, par un acte volontaire et libre ; de sorte que si la parole lui présente, dès les premiers instants, soit le vrai, soit le faux, il peut adhérer à l'un et à l'autre, comme il peut ne pas y adhérer. C'est à lui à se déterminer. Mais n'est-ce pas lui demander une opération doublement impossible, puisque d'un côté la parole lui présente également le faux et le vrai, avec la même force et le même prestige d'affirmation ; et que, de l'autre, il s'agit des premières idées et des premiers enseignements donnés ; hypothèse qui emporte avec elle l'absence de toute idée antérieure nécessaire pour faire ce discernement ? Aussi, immanquablement, dans le cas du vrai comme dans celui du faux, il adhérera, qu'il voie ou qu'il ne voie pas, parce qu'on lui dit d'adhérer.

Dans le système ancien des idées acquises, que les traditionalistes voudraient inutilement assimiler à leur système, il en est tout autrement. Dans ce système, suivi par saint Thomas et bien d'autres génies [1], les

[1] Voir ci-dessus, p. 9 et 10.

sensations ne sont pas seulement le moyen et la cause de nos idées sensibles; on peut dire qu'elles sont la règle de ces idées et le motif de notre adhésion. Mais, quand à la suite de ces sensations et de ces idées sensibles, l'esprit s'élève à d'autres idées, à des idées abstraites, générales, spirituelles; les objets sensibles et les sensations ne sauraient être ni la règle de ces idées, ni le motif de les accepter; par cette raison très-simple qu'ils ne sont pour rien dans la production même de ces idées. Ce n'est ni le monde sensible ni la sensation qui donne ou propose ces idées universelles. Elles sont uniquement le produit de l'activité intellectuelle, appelée par les philosophes *intellect agissant*; lequel s'élèvant de ces sensations et de ces objets sensibles, crée lui-même ou engendre les idées pures. Et il en produit un plus ou moins grand nombre, non d'après la force ou le nombre des sensations, mais selon qu'il exerce plus ou moins son activité propre. Il ne peut donc être tenté d'accepter ces idées intellectuelles, par ce motif qu'il est parti de la sensation pour y arriver; il les accepte, parce qu'il voit, parce qu'il perçoit; et son motif de certitude est essentiellement la lumière de son évidence. Dans le nouveau système, au contraire, l'enseignement reçu est, pour l'enfant, la mesure de la vérité au delà de laquelle il ne peut rien voir ni rien connaître. Cette parole qu'on lui donne, il l'accepte telle qu'elle est; il y prend ce qu'il y trouve, sans soupçonner autre chose. « Nous ne pouvons penser « sans paroles, dit M. de Bonald, et les paroles ou « le langage nous ayant été transmis d'autorité, sans « contradiction de notre part, même sans raisonne- « ment et par un acquiescement indélibéré, il est vrai

« de dire[1]... » Et ailleurs : « Parce que nous naissons « et nous vivons, indépendamment de notre volonté, « membres de la société, nous ne faisons réellement « tout le temps de notre vie, et avant tout consente- « ment de notre part, que croire et obéir. Nous rece- « vons en effet, d'autorité et de confiance, tout ce qui « formera un jour nos volontés et réglera nos actions ; « nous le recevons de l'éducation, qui est à la fois ins- « truction et exemple[2]. » C'est ce qui a fait dire constamment à l'illustre auteur et à tous ses disciples jusqu'aujourd'hui, que l'homme commence par la foi, que la raison suppose la foi, que la raison enfin est fondée sur la foi ou sur l'autorité du témoignage.

Voilà comment le traditionalisme conduit naturellement au lamennisme, et pourquoi il s'est trop souvent identifié avec lui.

Si quelqu'un doutait encore de cette connexité des deux systèmes, il peut la voir patente, hautement professée, dans cette exposition que M. de Bonald fait lui-même de sa théorie : « Le premier besoin de la phi- « losophie est de trouver une base certaine aux con- « naissances humaines, une vérité première de laquelle « on puisse légitimement déduire toutes les vérités sub- « séquentes, un point fixe auquel on puisse attacher le « premier anneau de la chaîne de la science, un crité- « rium enfin qui puisse servir à distinguer la vérité de « l'erreur... Cette base, cette vérité primitive, ce point « fixe, ce principe en un mot ne peut être qu'un fait qu'il « faut admettre comme certain pour pouvoir aller en

[1] Rapporté dans les pièces justificatives relatives au 2e volume de l'*Essai sur l'indiff.*, p. 240.

[2] *Recherches phil.*, II, p. 90

« avant avec sûreté et sécurité dans la route de la vérité...
« Mais les philosophes ont cherché ce fait primitif dans
« notre esprit, dans notre âme et ses opérations pure-
« ment intellectuelles, il l'ont cherché dans l'homme
« intérieur, au lieu de le chercher dans l'homme exté-
« rieur. Ainsi, les rationalistes ont cru le trouver dans
« l'évidence, etc. Ils ont donc posé un fait purement in-
« térieur et intellectuel, dont chacun est juge et dont per-
« sonne n'est témoin ; fait aussi obscur que nos esprits
« sont impénétrables, aussi varié qu'ils sont différents.
« Il s'agirait donc de trouver un fait, un fait sensible et
« extérieur, un fait absolument primitif et *à priori*, pour
« parler avec l'école, absolument général, absolument
« perpétuel dans ses effets, un fait commun et même
« usuel... Ce fait, nous en avons vu la raison, ne peut
« se trouver dans l'homme intérieur, je veux dire dans
« l'individualité morale ou physique de l'homme ; il faut
« donc le chercher dans l'homme extérieur ou social,
« c'est-à-dire dans la société [1]. » Voilà bien, on en conviendra, le critérium de la vérité, la règle de certitude ôtée à l'esprit individuel, à la raison, et placée en dehors de nous, dans ce qui est commun, universel, dans la société. Ne sont-ce pas là les propres termes du système de M. de Lamennais?

L'auteur continue : « L'hypothèse qui place dans la
« société le dépôt des vérités générales, fondamen-
« tales, sociales, comme une conséquence naturelle et
« légitime du fait primitif de la transmission nécessaire
« du langage, et qui suppose que les hommes reçoi-
« vent la connaissance de ces vérités avec la langue
« qu'ils apprennent à parler, et ne peuvent la recevoir

[1] *Recherches phil.*, I, p. 82 à 88.

« que par ce moyen, ne peut pas trop se concilier avec « l'opinion de ces philosophes, qui, dans les idées qu'ils « se sont faites des droits et de la force de la raison de « l'homme, prétendent que l'homme ne doit admettre « comme certaine aucune vérité, qu'il n'ait examiné les « motifs de la croire ou de la rejeter... L'usage des « choses nécessaires à notre existence physique n'a pas « du tout été laissé à la disposition de notre raison par- « ticulière... Ainsi, pour des choses d'où dépend la « conservation de notre vie, de cette vie qui nous est si « chère, nous nous réglons sur les habitudes que nous « trouvons établies dans la société; nous n'avons d'au- « tre raison pour y conformer nos actions que l'exemple « des autres, nous ne faisons aucun usage de notre « raison, de cette raison dont nous sommes si fiers... « Mais nous avons deux poids et deux mesures : les « mêmes hommes qui usent sans examen des aliments « qu'on leur sert, ne veulent pas quelquefois recevoir « de confiance des vérités qu'ils trouvent établies dans « tout l'univers... L'homme qui, en venant au monde, « trouve établie dans la généralité des sociétés, sous « une forme ou sous une autre, la croyance d'un Dieu « créateur, législateur, rémunérateur et vengeur, la « distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal « moral; lorsqu'il examine avec sa raison ce qu'il doit « admettre ou rejeter de ces croyances générales, sur « lesquelles a été fondée la société universelle du genre « humain... se constitue, par cela seul, en état de ré- « volte contre la société; il s'arroge, lui simple individu, « le droit de juger et de réformer le général, et il aspire « à détrôner la raison universelle pour faire régner à sa « place sa raison particulière, cette raison qu'il doit « tout entière à la société, puisqu'elle lui a donné dans

« le langage le moyen de toute opération intellectuelle...
« Mais si un homme, quel qu'il soit, a le droit de déli-
« bérer après que la société a décidé, tous ont incon-
« testablement le même droit... Les philosophes allé-
» guent des erreurs locales et populaires, pour contester
« la certitude des vérités universelles et sociales... Re-
« marquez la contradiction dans laquelle tombent ceux
« qui s'élèvent contre les croyances morales reçues dans
« la généralité des sociétés. Ils séparent deux choses
« inséparables l'une de l'autre dans la perception des vé-
« rités morales : l'idée et son expression nécessaire; ils
« reçoivent de la société les expressions, et rejettent les
« idées, ou plutôt avec les mêmes expressions que
« celles dont la société se sert, ils font d'autres idées,
« et par conséquent un autre langage... Sans cette
« croyance préalable des vérités générales qui sont re-
« connues sous une expression ou sous une autre, dans
« la société humaine, considérée dans la généralité la
« plus absolue, et dont la crédibilité est fondée sur la
« plus grande autorité possible, *l'autorité de la raison*
« *universelle*, il n'y a plus de base à la science, plus de
« principe aux connaissances humaines, plus de point
« fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de
« la chaîne des vérités; plus de signe auquel on puisse
« distinguer la vérité de l'erreur, plus de raison en un
« mot au raisonnement. Il n'y a plus même de philo-
« sophie à espérer; et il faut se résigner à errer dans le
« vide des opinions humaines, des contradictions et des
« incertitudes, pour finir par le dégoût de toute vérité,
« et bientôt par l'oubli de tous les devoirs... Ainsi *il faut*
« *croire sur la foi du genre humain*, les vérités univer-
« selles, et par conséquent nécessaires à la conserva-
« tion de la société; comme on croit, sur le témoignage

« de quelques hommes, les vérités particulières utiles « à notre existence particulière [1]. » N'est-ce pas là, à ne pouvoir là méconnaître, la pure doctrine de M. de Lamennais, avec ses moyens de preuves, sa manière d'argumenter, et jusqu'à ses expressions les plus ordinaires. Mais ce que nous tenons surtout à faire remarquer : ces passages ne contiennent pas seulement la doctrine lamennaisienne, ils en montrent encore l'origine logique, nécessaire dans le système bonaldiste, sur l'origine de la pensée par la parole ou par l'enseignement.

Il faut citer encore, au risque d'apporter de l'eau à la mer; car on se persuaderait difficilement que la philosophie de M. de Bonald se rapproche autant de la philosophie de M. de Lamennais : « Il y a donc un fonds « d'idées générales, où tous les peuples ont puisé, une « raison générale qui les a tous éclairés, une voix géné- « rale qui leur a parlé à tous. De là l'identité des idées « générales chez tous les peuples; mais les uns ont « mieux entendu que les autres cette voix générale qui « s'est fait entendre à tous; les uns ont mieux que les « autres retenu ce qu'elle a dit à tous; et de là la diffé- « rence des idées locales qui ne sont que des applica- « tions des idées générales. Il faut donc croire à quel- « ques vérités et obéir à quelques lois; sous peine de se « mettre soi-même hors de la société; et parce que « nous naissons et nous vivons, indépendamment de « notre volonté, membres de la société, nous ne faisons « réellement, tout le temps de notre vie, et avant tout « consentement de notre part, que croire et obéir. « Nous recevons, en effet, d'autorité ou de confiance, « tout ce qui formera un jour nos volontés et réglera

[1] *Recherches phil.*, I, p. 107 à 117.

« nos actions; nous le recevons de l'éducation, qui est « à la fois instruction et exemple; nous en recevons « tout, tout, à commencer par la langue que nous par- « lons, et qui est l'expression et le dépôt de toutes nos « pensées; nous en recevons nos habitudes morales et « physiques, nos goûts, nos connaissances, et jusqu'à « la connaissance de ceux à qui nous devons le jour... « Qu'on y prenne garde, les idées, les images, les sen- « timents d'un homme ne passent pour vrais, et ne « sont approuvés des autres hommes qu'autant qu'ils « sont conformes aux idées, aux images, aux senti- « ments *de tous ou du plus grand nombre.* Un homme « qui a des idées et des sentiments différents de ceux « du reste des hommes, ou qui se fait des images des « objets autres que celles qu'ils en ont, passe avec rai- « son pour avoir un esprit bizarre, une imagination dé- « réglée, un caractère insociable, souvent même pour « un maniaque et un fou. Le génie lui-même n'a point « de pensées différentes de celles du commun des es- « prits; il ne fait que leur révéler leurs propres pensées, « que, faute d'attention, ils n'avaient pas aperçues; et « la domination qu'il établit sur les esprits n'est que le « consentement universel, l'approbation générale, qu'ils « donnent à ses révélations; approbation qui est l'effet « et la preuve de la conformité de leurs pensées aux « siennes... On ne peut affirmer d'aucun homme en « particulier qu'il n'a pas l'esprit faux sur quelques « points, puisque tous les hommes ont leurs faiblesses « et leurs infirmités; mais lorsqu'on remarque dans « toutes les sociétés et le nombre presque total de ceux « qui les composent, une idée, je ne dis pas égale, mais « semblable sur un objet, on peut, on doit même affir- « mer que cet objet est vrai et réel; parce que le genre

« humain tout entier, ou seulement le plus grand nombre « des hommes ne peuvent être taxés de faiblesse d'es- « prit, d'égarement de cœur, de déréglement d'imagi- « nation sur les mêmes points. *Omni in re*, dit Cicéron « sur cette matière, *consensio omnium gentium lex naturæ* « *putanda est*... Mais il faut distinguer avec soin les « croyances universelles, qui sont nécessairement des « vérités, et une loi de la nature même ou de son au- « teur, *lex naturæ*, des opinions locales et particulières « à quelques peuples, qui peuvent être des erreurs et « une invention humaine... Ainsi, les peuples divers « peuvent avoir des préjugés faux ou des préventions ; « le genre humain tout entier ne peut avoir que des « préjugés vrais. Un préjugé général est la croyance « d'une vérité générale[1]... » M. de Lamennais a-t-il jamais parlé autrement du consentement général, du sens commun, et de la plus grande autorité possible, celle du genre humain? A-t-il jamais peint avec plus de force l'incertitude et l'erreur des opinions locales et particulières ; le néant, la folie et l'idiotisme des opinions individuelles, fussent-elles celles du génie?

Il sera curieux d'entendre M. de Lamennais lui-même nous parler de son propre système, et nous montrer les rapports qu'il peut avoir avec celui de M. de Bonald, avec le grand principe de la nécessité de la parole et de l'enseignement pour penser. Voici ce qu'il nous dit :

« Autant l'homme est grand quand on le considère « dans ses rapports avec ses semblables, autant sa fai- « blesse inspire de pitié lorsque... il ne veut plus rele- « ver que de lui-même. — Seul, il n'est rien, ne peut

[1] *Recherches phil.*, II, p. 38, 90, 113 à 120.

« rien, pas même vivre. S'il en doute, qu'il remonte au « moment de sa naissance... Qu'apporte-t-il avec lui?... « L'enfant n'a d'abord, ainsi que l'animal, que des sen- « sations obscures et sourdes. Nulle idée avant qu'il les « reçoive d'autrui, nulle connaissance, nul sentiment; « tout lui viendra du dehors... Son intelligence langui- « rait dans un sommeil éternel *si la parole ne l'éveillait;* « elle la tire peu à peu de son assoupissement... La « raison se développe, l'amour naît; et cet être, qui « n'appartenait qu'au monde des corps, est transporté « soudain... Et comment? Il a entendu, il a cru, il a « obéi. La foi a pour ainsi dire créé cette âme, elle lui « a donné la conscience d'elle-même... Nul esprit fini « n'a en soi le principe de la certitude. Elle n'existe « que dans la société, dépositaire des vérités que « l'homme reçut de Dieu à l'origine, et qu'elle conserve « et transmet par la parole. *Les idées naissent en nous « avec leur expression*, et apprendre à parler, c'est ap- « prendre à penser; comme *apprendre à penser, c'est « apprendre à croire*[1]... L'homme n'apporte avec lui « que des besoins que la société doit satisfaire, et peut « seule satisfaire... Quel est l'enfant qui ait dit : Je sens « Dieu, avant qu'on le lui eût fait connaître? On le lui « nomme, il en a l'idée... On lui dit : ceci est bien, ceci « est mal, et la conscience se développe. Voilà l'ordre « de la nature[2]... Dans son orgueil, l'homme... oublie « que son intelligence, purement passive à l'origine, « naît et se développe à l'aide des vérités qu'on lui « donne, et qu'elle ne possède que ce qu'elle a reçu... « Il cherche en soi la certitude ou la dernière raison

[1] *Essai sur l'indiff.*, II, p. 295-297.
[2] *Ibid.*, p. 308.

« des choses, et ne l'y trouvant pas, il commence à « douter; les vérités se retirent, la nuit se fait... Com- « ment donc parviendrait-il à découvrir avec certitude « la vraie religion par le raisonnement?... Est-ce ainsi « que l'homme a vécu? Est-ce ainsi qu'il se conserve? « *A-t-il, avant de les admettre, discuté ses premières no-* « *tions, qu'il ne pouvait comparer à rien?* Qu'on nous ex- « plique par quelle industrie il aurait suppléé à l'en- « seignement primitif, à la parole qui lui révéla sa pro- « pre existence, alors que sa pensée, sa volonté, tout « dormait en lui[1]. »

Pour M. de Lamennais, l'impuissance de la raison individuelle et la nécessité de prendre pour règle le témoignage ou la raison générale, étaient donc fondées sur la nécessité de l'enseignement, sur l'impossibilité de penser sans la parole; de même que la nécessité de la parole prouvait l'impuissance de la raison, sans la foi; les deux systèmes n'en faisaient qu'un. Telle était sa pensée.

On dira peut-être que ce ne fut jamais celle de M. de Bonald; que si l'ardente nature de M. de Lamennais lui fit embrasser, comme une bonne fortune, le système de M. de Bonald pour en faire la base du sien, l'esprit plus sage de celui-ci ne consentit jamais à voir dans les théories de l'aventureux abbé la conséquence des principes posés par lui. M. de Lamennais avait adopté le système de M. de Bonald, il ne s'ensuit pas que celui-ci ait adopté le sien; et lors même qu'il se sert d'expressions qui peuvent paraître semblables, sa pensée, en réalité, peut être tout autre.

Malheureusement il a voulu lui-même s'expliquer à

[1] *Essai sur l'indiff.*, II, p. 318, 319. Cf. p. 335.

ce sujet. Voici ce qu'on lit dans les *Pièces relatives au 2e vol. de l'Essai sur l'indifférence*, imprimées à la suite de la *Défense de l'Essai* :

« Sur un dernier ouvrage de M. l'abbé de Lamennais, « par M. de Bonald.

« J'apprends, dans ma retraite, que le deuxième vo- « lume de l'*Essai sur l'indifférence religieuse*, publié par « mon illustre ami, M. l'abbé de Lamennais, a été dans « la capitale, parmi des hommes instruits, un objet de « contradiction, et peut-être même pour quelques-uns « un sujet de scandale... J'ai lu son ouvrage avec at- « tention ; j'en parlerai avec impartialité. Il serait, au « premier coup d'œil, assez extraordinaire que le phi- « losophe religieux qui s'est élevé dans son premier vo- « lume avec tant de force et de succès contre l'indiffé- « rence en matière de religion, nous eût au second « rejeté dans le scepticisme, et qu'il eût détruit d'une « main ce qu'il a de l'autre si solidement édifié. Mais « il serait possible que dans un siècle où l'on a tout ôté « à la foi pour donner tout à la raison, entraîné loin de « son terrain par la nécessité de suivre ses adversaires, « il eût dépassé les bornes et ôté trop à la raison pour « le donner à la foi... Réfléchissons toutefois... et nous « reconnaîtrons que cet abandon presque général de la « vérité, ces défections honteuses, cette extinction de la « foi d'autant plus alarmante qu'elle est politique et en « quelque sorte nationale, semblent indiquer qu'il « manque quelque développement aux vérités, fonde- « ment de l'ordre public... et nous ne nous étonnerons « plus qu'il paraisse de loin en loin dans le monde so- « cial, non des vérités nouvelles, elles sont toutes aussi « anciennes que Dieu et que l'homme, mais des ma- « nières nouvelles de les présenter, *non nova*, dit saint

« Augustin, *sed novè*, appropriées aux temps et aux es-
« prits, qui les offrent aux hommes sous des rapports
« qu'ils n'avaient pas encore aperçus, qu'il ne leur avait
« pas même été nécessaire d'apercevoir, et qui, renfer-
« més dans la vérité, comme dans le sein de leur mère,
« en sortent quand il faut et comme il le faut; et ainsi
« s'approche peu à peu le moment où les hommes ver-
« ront la vérité face à face, et non comme en figure et
« sous des voiles, *nunc quasi per speculum*... On peut
« ramener à un seul point la question qui s'est élevée
« entre M. de Lamennais et ses adversaires. L'homme
« a en lui-même et dans sa nature, intelligente à la fois
« et corporelle, trois moyens de parvenir à la connais-
« sance de la vérité : les sens, le sentiment ou sens in-
« time, et le raisonnement; jusque-là l'auteur est d'ac-
« cord avec ses contradicteurs. Mais ces trois moyens
« sont insuffisants pour le conduire à la certitude, non à
« cette certitude en quelque sorte provisoire, ou, si l'on
« veut, spéculative, qui fait que l'homme se rend à lui-
« même témoignage et se croit suffisamment assuré de
« la vérité de ce qu'il invente ou de ce qu'il découvre;
« mais de cette certitude définitive, absolue, publique,
« pratique, cette certitude dont l'individu n'a pas besoin
« pour exister, mais dont la société a besoin pour éta-
« blir l'ordre... Car remarquez qu'autre chose est la
« croyance, autre chose est la certitude. On croit beau-
« coup de choses; la croyance suffit à l'homme pour
« tout ce qu'il veut entreprendre; mais pour donner des
« lois et imposer des croyances à la société, j'entends
« des croyances vraies et salutaires, il faut la certitude.
« C'est ici que commence la contradiction, et l'on a
« cru voir que M. l'abbé de Lamennais ruinait toute
« autre certitude que celle qui nous vient de la foi, et

« qu'il ôtait trop à la raison pour le donner à l'autorité,
« et trop à l'homme pour en investir la société. Remar-
« quons d'abord que les sens, le sentiment, le raison-
« nement, ne sont en eux-mêmes des moyens de con-
« naître la vérité qu'autant que nous réfléchissons sur le
« rapport de nos sens, sur les aperçus de notre raison,
« ou que nous avons la conscience de nos sentiments.
« Mais nous ne pouvons avoir cette conscience, ni ré-
« fléchir... sans penser, ni penser sans signes ou ex-
« pressions, au moins mentales, de nos pensées; c'est-
« à-dire que nous ne pouvons penser sans paroles, et
« que les paroles ou le langage nous ayant été transmis
« d'autorité, sans contradiction de notre part, même
« sans raisonnement et par un acquiescement indéli-
« béré, il est vrai de dire que même les moyens de
« connaître, ou, si l'on veut, la faculté d'en faire usage,
« nous ont été transmis d'autorité et nous sont venus
« de la société... Quand on a accusé M. l'abbé de La-
« mennais de ruiner tous les fondements de la croyance
« humaine, lorsqu'il a nié la certitude de l'axiome de
« Descartes, *je pense, donc je suis*, en tant que cette cer-
« titude ne nous viendrait que de nous-mêmes; on n'a
« pas fait attention que l'homme ne pourrait, même
« mentalement, dire *je pense*, sans paroles intérieure-
« ment prononcées, auxquelles il donne le sens que
« lui ont enseigné ceux qui les lui ont apprises; et que
« dès lors cette certitude, cette conscience de sa propre
« existence, qu'il tire de cette pensée, lui vient préci-
« sément de l'autorité qui lui a enseigné à dire *je pense*,
« ou le mot équivalent... et que sans cette première
« instruction... loin d'avoir aucune certitude de sa pen-
« sée et de son être, il ne pourrait pas plus que la brute
« avoir la conscience de l'un ni de l'autre... On dira

« peut-être que c'est par la raison même, et non par « autorité, que nous parvenons à la connaissance des « vérités mathématiques. Mais... les propriétés du carré « de l'hypothénuse étaient vraies de toute éternité, « mais les hommes n'en ont eu la certitude que lorsque « la démonstration en a été universellement connue et « approuvée... Et si la démonstration d'une vérité géo- « métrique n'était pas universellement reçue des sa- « vants, cette vérité, toute vérité qu'elle serait, aurait- « elle pour nous aucune certitude? Je passe aux vérités « morales et sociales... Et d'abord considérez que les « vérités morales sont certaines d'une certitude morale « qui repose elle-même sur l'autorité des témoignages; « et ici s'applique, ce me semble, le mot de l'Apôtre : « *fides ex auditu ; quomodo audient sine prædicante.* « Qu'est-ce qui aurait connu la première vérité de l'or- « dre moral, l'existence de Dieu, si Dieu lui-même ne « s'était révélé aux hommes; et si la société, une fois « instruite de cette vérité, n'avait transmis à ses enfants, « à mesure qu'ils venaient au monde, quelque connais- « sance de cette révélation primitive?... Même pour les « vérités de l'ordre physique qui sont dans les rapports « matériels des êtres sensibles, une fois qu'elles sont « montrées aux hommes, s'ils les retrouvent dans leur « propre raison, s'ils les adoptent, le consentement uni- « versel établit la certitude, et cette vérité prend son « rang parmi les vérités les plus anciennes; et si elle « était contredite, si elle n'était pas universellement « reconnue, elle serait encore incertaine, quoiqu'elle « pût être une vérité... Ainsi, le raisonnement, les sens, « le sentiment de chaque homme sont faillibles, et dès « lors il ne peut en tirer une certitude infaillible... Mais « les sens, le raisonnement, le sentiment de l'univer-

« salité des hommes est infaillible, parce qu'ils sont ap-
« puyés sur l'autorité de la raison générale, qui est en
« Dieu... Ainsi, je ne vois pas de fondements raison-
« nables aux critiques que l'on a faites du dernier ou-
« vrage de M. l'abbé de Lamennais... Au reste, si je
« n'avais pas pleinement justifié M. l'abbé de Lamen-
« nais, la faute en serait à moi... L'homme, dit très-bien
« M. l'abbé de Lamennais, peut avoir des opinions;
« les dogmes appartiennent à la société... Il peut y avoir
« erreur ou vérité dans les opinions; il doit y avoir cer-
« titude dans les dogmes... Avec le temps, je crois, on
« rendra justice à M. l'abbé de Lamennais, qui n'a fait
« que tirer les dernières conséquences de l'enseigne-
« ment religieux... M. l'abbé de Lamennais a cherché
« dans les choses qui tombent sous les sens, ou qui
« sont l'objet du sens intime, des exemples de l'impuis-
« sance de nos moyens de connaître, pour arriver à une
« certitude infaillible dans les choses morales; ces
« exemples, il les a peut-être forcés, mais le fond de
« son système n'en est pas moins vrai, et il se réduit
« tout entier à cette proposition, que l'homme n'a pas
« en lui-même les moyens de parvenir à une certitude
« infaillible dans les choses morales. Ses adversaires
« soutiennent le contraire; et la dispute, ramenée ainsi
« à ses termes les plus simples, rappelle les différends
« qui existent entre les catholiques, qui croient que
« nous devons recevoir de l'autorité l'interprétation des
« livres saints; et les protestants, qui soutiennent que
« nous la trouvons dans notre propre sens... Il répugne
« que la certitude infaillible des vérités fondamentales
« de la société ait été donnée à un être contingent aussi
« passager, aussi faillible, que l'homme... Et certes,
« on sent qu'il faut au moins ajourner à un temps plus

« heureux la déclaration de notre infaillibilité indivi-
« duelle. »

Voilà comment le père vénéré du traditionalisme adoptait le système de M. de Lamennais, le rattachait au sien, montrait comment il en découle, et quels liens intimes unissent l'un à l'autre. Ceux qui aujourd'hui soutiennent le traditionalisme, et prétendent le justifier de toute solidarité avec l'opinion lamennaisienne, auraient à prouver qu'ils l'entendent mieux et le connaissent mieux que son auteur même.

M. de Lamennais, en proclamant pour règle de certitude l'autorité infaillible du témoignage, allait à conclure que ce témoignage n'était autre chose à son origine qu'une révélation primitive, et par conséquent à reconnaître la nécessité naturelle de la révélation. Néanmoins, s'il la proclama quelquefois, le plus souvent il ne donna pour base à sa théorie sur la certitude que la nécessité aveugle de s'en rapporter à la plus grande autorité connue, principe qui aurait eu également son application, quand même l'autorité du témoignage universel aurait été une autorité purement humaine et aurait eu une origine purement naturelle.

Dans le système traditionaliste, l'enseignement par la parole étant indispensable pour penser, a dû être nécessairement divin à l'origine. Par qui, en effet, auraient pu être enseignés les premiers hommes, puisqu'ils étaient les premiers? De la sorte, la révélation divine est aussi nécessaire, aussi essentielle à l'humanité, que la parole elle-même. Néanmoins, nous verrions un moyen pour les traditionalistes d'éviter cette nécessité absolue d'une révélation positive. Ce serait de dire que le premier homme ou les premiers hommes ont reçu de Dieu, dans leur création et par l'acte même

de leur création, toutes les connaissances que leur nature demandait. Ils ont eu en naissant la pensée et la parole, qu'ils ont transmises à leurs enfants; et alors seulement a commencé cette chaîne d'enseignement extérieur et oral qui doit s'étendre à toutes les générations à venir.

M. de Bonald, ainsi que la plupart des traditionalistes, est loin d'être fixé sur la question de savoir comment les premiers hommes ont commencé à penser et à parler; si c'est par un enseignement extérieur de Dieu ou par une illumination intérieure; et toutes les fois que l'illustre auteur aborde directement cette question, il semble renoncer à la résoudre [1].

On a lieu de s'étonner qu'un génie comme le sien ait si constamment hésité sur une question qu'il a tant de fois examinée, sur une question résolue par tous les interprètes de l'Écriture, dont la solution ressort du texte seul de l'Écriture, et pourrait même être suggérée par le simple bon sens [2]. Mais l'étonnement n'est pas moindre quand on le voit, oubliant ses incertitudes sur ce point, partir invariablement dans toutes ses déductions et ses raisonnements philosophiques, de l'hypothèse que les connaissances intellectuelles, morales et religieuses de l'homme viennent d'une révélation positive, extérieure même, et supposer constamment la question résolue dans ce sens, lequel du reste est bien plus conforme au nouveau système de l'enseignement traditionnel. Il est ainsi conduit logiquement à reconnaître la nécessité de la révélation, non-seulement

[1] Voir ci-après, 2e partie, ch. v.

[2] Voir notre opuscule : *De l'Origine des conn. hum. d'après l'Écriture sainte*, ch. III.

pour les vérités surnaturelles, mais pour les connaissances les plus nécessaires de l'ordre purement naturel. Et cette opinion, suivie par toute l'école traditionaliste[1], mais que ne connurent jamais ni les docteurs ni les philosophes chrétiens, est professée par M. de Bonald, comme une conséquence de son système. « Quant à la nécessité de la révélation, elle est évi-
« dente pour la raison. L'homme ne peut s'instruire
« lui-même, je veux dire inventer ses pensées et les
« paroles qui les expriment; donc il a été instruit et a
« reçu la parole d'un être plus sage que lui. Or... cet
« être sage n'a pu l'instruire que pour le perfectionner,
« donc il lui a appris des paroles de vérité et de raison.
« Voilà la révélation et sa nécessité[2]. L'art de la parole
« est nécessairement acquis, il est reçu... De là la né-
« cessité rigoureuse de la révélation... révélation d'a-
« bord orale, plus tard écrite. Ainsi je n'ai pas prouvé
« l'existence de la révélation, mais la nécessité de la
« révélation qui emporte la certitude de son existence...
« nécessité qu'il ne faut pas entendre d'aucune con-
« trainte, mais d'une conformité parfaite à la nature...
« Ces preuves sont nouvelles peut-être; mais les plus
« grands intérêts de la société les réclament[3]. »

La connaissance de ces vérités révélées au genre humain, à son origine, a dû se conserver, plus ou moins fidèlement, chez tous les peuples, chez les païens et

[1] Tous les traditionalistes ne soutiennent pas peut-être la nécessité d'une révélation *extérieure* ou orale; mais tous exigent une révélation *positive*, différente des lumières de la raison, que la théologie appelle quelquefois une révélation *naturelle*.

[2] *Législ. primit.*, I, p. 422. Cf. *Essai sur les lois nat.*, p. 113, 116.

[3] *Législ. primit.*, II, p. 58, 59. Cf. *Principe constit. de la soc.*, p. 339.

les idolâtres, et même chez les sauvages ; sans quoi ces peuples, destitués des idées nécessaires à la vie intellectuelle, seraient tombés à l'état de brutes. On sai comment Lamennais prétendit retrouver dans tout le monde païen cette révélation primitive et presque tous ses enseignements. Les traditionalistes ont généralement été moins hardis sur ce point ; mais, en vertu de leur principe même, il fallait bien avouer que l'enseignement divin avait dû se conserver sans interruption, plus ou moins altéré ; puisque le monde ne peut vivre que de cet enseignement plus ou moins conservé. Aussi M. de Bonald voit-il chez « tous les peuples... une tra-« dition altérée de la première parole dont la mémoire « ne peut entièrement se perdre dans une société, et « forme le caractère distinctif de la sociabilité, et comme « le fil imperceptible qui guide chaque peuple à son « tour dans la route de la civilisation[1]... Il y a une voix « générale qui leur a parlé à tous. De là l'identité des « idées générales chez tous les peuples ; mais les uns « ont mieux entendu que les autres cette voix générale « qui s'est fait entendre à tous ; les uns ont mieux que « les autres retenu ce qu'elle a dit à tous[2]. » Dans le système, non-seulement la connaissance de la révélation primitive ne s'effaça jamais entièrement, mais elle ne pouvait s'effacer entièrement chez aucun peuple : cela répugne essentiellement, puisqu'aucun peuple ne peut vivre sans idées intellectuelles et morales, et que toute idée morale ou intellectuelle ne peut venir que de la révélation.

Si l'enseignement social n'est originairement que

[1] *Essai*, p. 143.

[2] *Recherches phil.*, II, p. 38. Cf. *Ibid.*, I, p. 7.

l'enseignement divin, il s'ensuit que la foi à la parole et au témoignage, laquelle constitue et forme la raison, n'est plus une foi humaine, mais une foi divine. Ce n'est plus la raison générale, ce n'est plus l'autorité du genre humain, mais l'autorité divine ou la révélation, qui est le principe et la première règle de certitude. Écoutons là-dessus M. de Bonald : « L'éclec-
« tique prend en lui-même et dans la conscience son
« premier principe, comme le matérialiste le prend
« dans la sensation. Ainsi tous les deux le prennent
« dans l'homme ; mais le philosophe catholique le prend
« hors de l'homme et en Dieu [1]. La seconde école, dans
« l'ordre suivi par M. Damiron, est l'école théologique,
« spiritualiste ou catholique, car il lui donne ces trois
« noms, et que nous appellerons l'école de philosophie
« religieuse, représentée par MM. de Maistre, de La-
« mennais, de Bonald et d'Eckstein. Ceux-là croient
« l'homme une intelligence servie par des organes, in-
« telligence distincte par conséquent de l'organisme,
« éclairée sur son origine, sa nature, ses devoirs et sa
« fin, non comme le dit M. Damiron, par une inspira-
« tion que les catholiques laissent aux protestants ;
« mais par une révélation divine, positive, extérieure,
« transmise jusqu'à nous par un enseignement tradi-
« tionnel ou historique ; doctrine (philosophique) qui
« ne prend pas son point d'appui dans l'homme, dans
« sa sensation, comme l'école sensualiste, ou dans sa
« conscience, comme l'école éclectique, mais en dehors
« de l'homme ou en Dieu [2]... »

[1] *Principe constit. de la soc.*, p. 33.

[2] *Ibid.*, p. 6. Cf. *Essai sur les lois nat.*, p. 56, 58. *Législ. primit.*, I, p. 411.

Mais ici se montre une nouvelle conséquence, inattendue peut-être des traditionalistes, et que nous leur signalons. Si toutes les vérités intellectuelles, générales, etc., dues à la parole et à l'enseignement traditionnnel, sont des vérités révélées ; elles sont des vérités de foi. Or, si l'on se rappelle toutes les idées, tous les principes et toutes les vérités que le nouveau système donne comme nécessairement transmises par l'enseignement et originairement révélées, on sera surpris sans doute de trouver le symbole de notre foi si inopinément étendu. Ainsi, l'idée de l'être, par exemple, l'idée de cause et l'idée d'effet, de temps et d'espace, la répugnance du oui et du non, la différence du tout et de la partie, etc., toutes vérités naturelles qui forment la base de la raison humaine, sont des vérités révélées, des vérités de foi divine. Quand on dirait que ces vérités étant connues par la révélation, l'esprit peut en apercevoir l'évidence intrinsèque, et y adhérer par ce motif naturel; il n'en resterait pas moins vrai qu'en les supposant nécessairement révélées, on doit aussi nécessairement y adhérer par ce dernier motif, puisqu'on doit indubitablement adhérer à tout ce qui est révélé par un acte de foi, de foi à la parole de Dieu.

L'Église, qui a la mission divine de conserver, de surveiller et d'interpréter le dépôt des vérités révélées, l'Église a-t-elle compris jusqu'ici toute cette partie de sa tâche? La soupçonnait-elle avant que la nouvelle école vînt lui montrer cette grave obligation?

Il est vrai que ces idées et ces vérités intellectuelles, scientifiques, abstraites, générales, etc., ne se lisent pas peut-être dans le Canon des Écritures; mais transmises, depuis leur révélation au monde, par une tradition constante, nécessaire même, elles font essen-

tiellement partie intégrante de cette tradition sacrée dont l'Église a le soin et l'interprétation [1].

Si la raison est fondée sur la foi, la philosophie devra être basée sur la théologie et sur la révélation. La science sacrée n'a plus seulement à régler et à modérer, à redresser et à contenir, à protéger et à perfectionner la philosophie, ainsi que l'enseigne le concile d'Amiens [2]; elle doit lui servir de point de départ, lui fournir les principes mêmes sur lesquels elle raisonne. Elle n'est plus seulement la digue puissante donnée à la philosophie pour arrêter et prévenir ses écarts désastreux; elle est la source même où celle-ci prend naissance. La théologie est non-seulement supérieure à la philosophie, elle lui est logiquement antérieure; tellement que sans elle et sans la révélation, la philosophie ne peut rien, absolument rien. La philosophie naturelle n'existe plus, elle s'identifie avec la théologie, en partant, comme elle, des principes révélés. Il n'y a plus deux sciences, mais une seule; il n'y a plus de philosophie ou de science de la raison [3]; il n'y a plus que la théologie, la science de la révélation.

La raison, réduite à elle seule, ne peut plus rien; rien, si ce n'est troubler et égarer l'humanité. Aussi les écri-

[1] Qu'on ne prenne pas ces inductions pour une *charge* peu sérieuse. Elles ressortent du système révélationiste, dans toute leur réalité. Et l'on peut forcer à les avouer, tous les traditionalistes qui, proclamant la nécessité d'un enseignement pour les vérités abstraites, générales, intellectuelles, etc., prétendent que par là est prouvée non-seulement la possibilité de la révélation, mais la nécessité, mais le fait de la révélation.

[2] *Cum ergo philosophia supernaturali revelationis lumine multifariam connectatur, et ab eo dirigatur, foveatur et crescat...* Acta et Decreta... c. XVI.

[3] *Scientia ex ratione*, définition assez ordinaire de la philosophie.

vains de cette école se montrent-ils, depuis son origine, les détracteurs ardents et infatigables de la raison naturelle, et n'ambitionnent-ils rien autant que de montrer au monde sa faiblesse et son impuissance. « La philo-
« sophie, a dit M. de Bonald, la philosophie cherche ce
« que la religion a décidé. La religion a la foi, l'espé-
« rance et la charité; la philosophie ne sait rien, n'espère
« rien et n'aime rien [1]. » Et après avoir fait ressortir les incertitudes, les contradictions des écoles de philosophie chez les anciens comme chez les modernes, il s'écrie : « Ainsi l'*Histoire comparée des systèmes de philoso-*
« *phie*, de M. de Gérando, n'est, en dernière analyse,
« qu'une autre *Histoire des variations* des écoles philo-
« sophiques, qui ne laisse pour tout résultat qu'un dé-
« couragement absolu, un dégoût insurmontable de
« toutes recherches philosophiques, et l'*impossibilité dé-*
« *montrée* d'élever désormais aucun édifice, que dis-je,
« de hasarder aucune construction sur ces terres sans
« consistance, pour me servir d'une belle expression de
« Bossuet, et qui ne laissent voir partout que d'ef-
« froyables précipices. Sur quoi donc sont d'accord les
« philosophes? sur rien. Quel point a-t-on mis hors de
« dispute? quel établissement, comme dit Leibnitz, a-
« t-on formé? aucun. Platon et Aristote se demandaient
« qu'est-ce que la science? qu'est-ce que connaître? Et
« nous, tant de siècles après ces pères de la philoso-
« phie, après tant d'observations et d'expériences, après
« tant de systèmes et de disputes, de philosophie et de
« philosophes, nous si fiers des progrès de la raison hu-
« maine, nous demandons encore : qu'est-ce que la
« science? qu'est-ce que connaître? Et l'on peut dire

[1] *Pensées*, I, p. 251.

« de nous que nous cherchons encore la science et « la sagesse que les Grecs cherchaient il y a deux « mille ans [1]. Depuis près de trois mille ans que les « hommes cherchent, par les seules lumières de la « raison, le principe de leurs connaissances, la règle « de leurs jugements, le fondement de leurs devoirs, « qu'ils cherchent en un mot la science et la sagesse; il « y a toujours eu sur ces grands objets autant de sys- « tèmes que de savants, et autant d'incertitudes que de « systèmes [2]. »

Ce ne sont point là des amplifications oratoires, des exagérations sans conséquences, effet d'un moment d'exaltation; c'est le résultat rigoureux de la nouvelle doctrine. Mais si la philosophie ne peut rien sans la révélation, que reste-t-il, sinon à admettre la révélation sans raison, ou à renier la raison et par suite la révélation? c'est-à-dire, un fanatisme aveugle ou un irrémédiable scepticisme. Telle est l'alternative où l'école nouvelle, sans le vouloir, engage la société.

En voilà sans doute assez sur les conséquences du nouveau système. Nous pourrions en ajouter d'autres : nous pourrions dire que de ces doctrines résulterait, pour la polémique chrétienne, la nécessité de changer radicalement de principes et de méthode, pour adopter une méthode et des principes qui, loin de servir la religion en abaissant la raison, arriveraient bientôt à les perdre l'une et l'autre, selon les douloureuses appréhensions du concile de Rennes [3]. Nous pourrions dire qu'une telle innovation de méthode et de principes, dans

[1] *Recherches phil.*, I, p. 59.

[2] *Ibid.*, p. 1.

[3] *Qui dum fidem extollunt et rationem plus æquo deprimunt, fidei*

la philosophie chrétienne, est une condamnation de tout le passé de l'Église, et ne peut qu'appeler le mépris sur les philosophes et les théologiens du christianisme, sur les plus grands génies et les plus grands penseurs de tous les siècles, dans la science comme dans la religion. Mais qu'avons-nous besoin de signaler des résultats que tout le monde entrevoit, et d'insister davantage sur la gravité d'une doctrine qui offre de tels dangers?

La nouvelle école est si loin de nier la gravité des questions qu'elle soulève et des doctrines qu'elle enseigne, qu'elle ne cesse de la rappeler dans tous ses écrits et de la donner pour motif de ses efforts persévérants. M. de Bonald en paraît plus convaincu que tout autre. « La nécessité, dit-il, de cette origine du lan-
« gage, et par conséquent des idées qu'il sert à expri-
« mer, une fois reconnue, nous trouverons sous un
« petit nombre d'expressions simples les idées des rap-
« ports les plus généraux entre les êtres sociaux, rap-
« ports qui sont l'objet de toutes les lois et le fonde-
« ment de tout état public et domestique de société.
« Alors nous aurons, je crois, une science de Dieu, de
« l'homme et de la société, c'est-à-dire une philosophie
« véritablement sociale, qui enseignera tout ce qu'il est
« nécessaire de savoir, et prouvera tout ce qu'il est utile
« et possible de prouver. Et tels que ce voyageur qui
« trouva assise à sa porte la fortune, qu'il était allé
« chercher si loin et au prix de tant de dangers, nous
« découvrirons nous-mêmes et dans nos habitudes les
« plus familières, ou nos connaissances les plus élémen-

simul et rationis fundamenta convellentes, ruinam utrique, quod Deus avertat, luctuosissimam parant. — Decret. XXIII.

« taires, cette science et cette sagesse que nous pour-
« suivons depuis si longtemps et avec tant d'efforts et
« d'affliction d'esprit[1]... Qu'on cesse donc de s'étonner
« si nous avons mis une si haute importance à la ques-
« tion de la révélation de la parole (*et par conséquent des*
« *idées qu'elle sert à exprimer*). Toute la dispute entre
« les deux partis qui divisent l'Europe savante, les
« théistes et les athées, les chrétiens et les sophistes,
« se réduit à ce fait, à ce seul fait : là est la preuve de
« l'existence de Dieu, le motif des devoirs de l'homme,
« la nécessité des lois et de la société ; là est la raison
« du pouvoir religieux, du pouvoir civil, du pouvoir do-
« mestique ; en un mot, la raison du monde moral ou
« social, que l'art de la parole a tiré du néant, de l'igno-
« rance et du chaos de l'erreur. Je le dis aux amis et
« aux ennemis : cette question est, dans le grand com-
« bat de la vérité morale contre l'erreur, comme ces
« postes importants dont la possession décide le succès
« d'une campagne, et que deux armées se disputent
« avec opiniâtreté[2]. »

On peut différer de sentiment avec les traditionalistes sur le genre et le caractère de cette influence que leur doctrine serait appelée à exercer ; mais nous sommes prêt à reconnaître avec eux la gravité de ses résultats, si elle venait jamais à prévaloir.

§ II. — *La nouveauté du système.*

Une autre considération qui se présente contre le nouveau système et l'arrête tout d'abord, est précisé-

[1] *Recherches phil.*, I, 119 *seq.*
[2] *Législ. primit.*, I, p. 79.

ment sa nouveauté. Le traditionalisme est un système nouveau; grave motif d'une légitime défiance.

Assurément, il n'est point défendu de faire des découvertes en philosophie. Le génie peut, dans cette science, comme dans les autres, se tracer des voies nouvelles, tout en restant dans les limites du vrai. Mais toutes les fois qu'un auteur ou une école s'annonce comme apportant au monde, non plus seulement des aperçus, des idées nouvelles sur un sujet approfondi par les savants de tous les siècles, mais un nouveau système complet, radical, inconnu à tous les penseurs qui nous ont précédés, etc., nous disons qu'un tel système doit être soumis à un sévère examen, et que chacun est en droit de lui demander ses titres.

Que sera-ce, si un tel système, quittant les régions métaphysiques et spéculatives, aspire à une influence directe, prépondérante, sur toute la philosophie, et principalement sur la religion? Or, tel est le système traditionaliste. Il ne prétend pas seulement donner à toutes nos connaissances une autre origine, une autre règle, il vient changer le point de départ de toute la polémique chrétienne, et convaincre les méthodes suivies par tous les siècles d'impuissance ou de danger pour la religion.

Ce système a une immense portée, de l'aveu de ses propres défenseurs, et son importance seule peut expliquer leur zèle à le défendre et à le propager. Mais ils s'indignent quelquefois contre le reproche de nouveauté. Nous concevons le motif de cette indignation : les innovations, en fait de doctrine, sont toujours suspectes. Mais, nous le demandons, y a-t-il ici, dans les matières les plus graves, y a-t-il, oui ou non, innovation réelle, profonde? Y a-t-il un système nouveau, ignoré jusqu'à

nos jours, éclos enfin au dix-neuvième siècle? Si les traditionalistes ne font que continuer une doctrine, une école, qu'ils montrent cette école et cette doctrine dans le passé.

Ils ont interrogé ce passé, ils y ont cherché des ancêtres. Quels ancêtres ont-ils trouvés? Ils peuvent citer jusqu'à quatre ou cinq esprits excessifs qui ont passé leur vie à déprimer la raison humaine, et ont prétendu qu'elle n'offrait aucune certitude, sans le secours de la révélation. Tels furent, à des degrés divers, Montaigne[1], Charron[2], Lamothe-Levayer[3], Huet[4], et trop souvent Pascal. Mais, outre que ces quelques esprits exceptionnels furent désavoués et délaissés par tout ce qu'il y a eu de penseurs catholiques, il est à remarquer que leur système révélationiste ou supernaturaliste ne ressemblait en rien au système de l'école actuelle. Ces esprits désespérés disaient la raison humaine trop faible, avec ses idées et ses connaissances, telles qu'elle les obtient naturellement, pour fonder une vraie certitude par elle seule, sans la révélation. Mais, du moins, ils lui accordaient en propre des idées et des connaissances. Il s'agissait pour eux, non de l'origine des connaissances humaines, mais de leur certitude. Mais lorsque la nouvelle école formule ainsi le dogme qu'elle présente au monde : l'homme n'a de connaissances, et surtout de connaissances morales et religieuses, que par l'enseignement social, traditionnel, primitivement révélé, elle enseigne ce que jamais personne n'avait dit ni pensé : elle enseigne une nouveauté.

[1] *Theolog. de R. de Sébonde.*

[2] *Traité des trois vérités.*

[3] *Disc. pour montrer que les doutes de la phil. sceptique....*

[4] *Quæstiones alnetanæ*, et *Traité de la faiblesse de l'esprit humain.*

M. de Bonald s'efforce de rattacher à son système toute une école de philosophie, au moyen âge. « Le fait « du don primitif du langage, nous dit-il, a été admis « ou soupçonné par de bons esprits[1]. Ainsi, les nomi- « naux, à qui l'ancienne école doit ses docteurs les plus « célèbres[2], avançaient en principe que, pour les choses « universelles, toute la science est dans les mots[3]. » En effet, les nominaux, que nous nous garderons bien d'appeler *les docteurs les plus célèbres de l'ancienne école* du moyen âge, eurent bien avec les traditionalistes quelque ressemblance : ils accordèrent aux mots un rôle qui paraissait à d'autres excessif. Néanmoins, quand nous entendions récemment, à la Sorbonne, un professeur réfuter le traditionalisme, qu'il qualifiait de nominalisme du dix-neuvième siècle, nous nous disions à nous-même : il y a pourtant plus d'une différence. D'abord, les nominaux ne parlaient que des idées abstraites et générales, des universaux, et non des idées spirituelles, telles que l'idée de Dieu, de l'âme, des esprits; tandis que les traditionalistes, mettant les unes et les autres sur le même rang, exigent rigoureusement le nom ou le mot pour produire les unes comme pour produire les autres. Ensuite, pour ce qui est des idées gé-

[1] Quels sont donc *les bons esprits* qui ont méconnu, comme *fait*, le *don primitif du langage*, infus au premier homme, selon l'expression des théologiens?

[2] L'illustre auteur a-t-il bien examiné ce *fait* avant de l'admettre? L'école des nominaux eut pour chef Roscelin, condamné dans un concile; pour principaux soutiens, Abailard, condamné dans deux conciles; Occam, excommunié; Buridan (cette école eut un nom dont elle n'était pas digne, celui de P. d'Ailly); et plus tard, Hobbes, Locke, Berckeley et Condillac...

[3] *Recherches phil.*, I, p. 95, 97

nérales ou universelles, les nominaux en niaient la réalité objective, et ne leur accordaient que la réalité du nom; d'où ils s'appelèrent nominaux ou nominalistes. Mais par là, ils n'entendaient point nier, qu'outre le mot, elles eussent une réalité subjective dans l'esprit, le concept de l'âme, ni même examiner les rapports du concept et du mot. C'est ce dont il ne pouvait être question entre eux et les réalistes. Les uns et les autres admettaient ce concept, ainsi que son antériorité sur le mot. Il s'agissait seulement de savoir si, outre cette réalité subjective, outre ce concept intérieur, les idées générales ou universelles avaient quelque réalité objective. A quoi les réalistes répondaient en affirmant la réalité de l'objet même de la pensée; et les nominalistes, en ne reconnaissant, outre le concept, d'autre réalité que celle du nom ou du mot. Peut-être cependant, parmi les nominalistes, les uns attachèrent-ils plus d'importance au mot, et les autres plus au concept intérieur. Jean de Salisbury distingue trois nuances parmi les nominalistes, les uns faisant consister les universaux dans le concept même de l'âme, les autres dans le mot, d'autres enfin dans la proposition, plutôt que dans le mot. Mais aucun d'eux ne niait le concept, antérieur au mot; tous l'admettaient, et ils virent bientôt que c'était à réduire au seul concept les universaux que consistait le débat avec les réalistes. Aussi finirent-ils par s'appeler conceptualistes.

Naturellement, tous les nominalistes des diverses nuances attachèrent toujours beaucoup d'importance au nom, et parlèrent beaucoup du nom; mais toujours c'était l'idée qui produisait le mot, et qui par conséquent devait précéder le mot dans l'esprit. Si donc *ils avancèrent que toute la science est dans les mots*, ils pensaient

qu'elle est auparavant dans les conceptions de l'entendement. Nous n'en voudrions d'autre preuve que celle-ci : ceux des nominalistes qui, comme Condillac, se sont occupés de l'origine de la parole, ont admis la possibilité de son invention par l'homme ; or, pour cela, il faut aller de l'idée au mot, et non du mot à l'idée. Si cependant quelques nominalistes, comme Hobbes, ont semblé enchaîner trop nécessairement le mot à l'idée, au point *de ne voir de vérité ou de fausseté que dans l'application des termes*[1]; c'est une exception sans conséquence, et l'on est étonné de voir l'auteur des *Recherches philosophiques* invoquer cet esprit paradoxal, comme une autorité en philosophie.

Du reste, ce qui prouve que le nominalisme et le traditionalisme sont deux systèmes tout différents, c'est que les traditionalistes ne sont point nominalistes, et qu'ils ne sont point obligés de l'être en vertu de leur système. Non-seulement ils admettent le mot et l'idée, comme deux choses distinctes, quoique d'après eux ce soit le mot qui produise ou qui réveille l'idée ; mais ils distinguent l'idée subjective de sa réalité objective, et sont tous, ou du moins peuvent être tous, de vrais réalistes. Preuve certaine que s'ils parlent quelquefois du nom comme ont fait plusieurs nominalistes, ce n'est point qu'ils aient là-dessus un système identique.

Nous avons trouvé dans les œuvres posthumes de Leibnitz un très-mince opuscule (5 pages in-4°), que le traditionalisme a cru pouvoir invoquer en sa faveur. Une première et rapide lecture peut permettre de ne pas trop s'étonner de cette hardiesse traditionaliste ; après une lecture un peu attentive on en demeure dé-

[1] De Bonald, *Recherches phil.*, I, p. 97.

cidément surpris. C'est un dialogue, intitulé : *Dialogus de connexione inter res et verba, et veritatis (essentiali) realitate.* Il a pour but de prouver, contre Hobbes, que la vérité ne dépend point de la volonté des hommes, quoiqu'ils établissent à leur gré les mots et les signes des idées ou de la vérité. Après être convenus qu'il s'agit, entre eux, moins de la vérité objective, prise du côté des choses, que de la vérité subjective ou logique, considérée dans les jugements, A et B continuent ainsi leur dialogue :

A. Quidam viri docti putant veritatem oriri ab arbitrio humano et ex nominibus seu characteribus.

B. Valdè paradoxa hæc sententia est.

A. Sed eam ita probant : nonne definitio est principium demonstrationis?

B. Fateor, nam ex solis definitionibus inter se junctis propositiones aliquæ demonstrari possunt.

A. Talium ergo proportionum veritas pendet à definitionibus ?

B. Concedo.

A. At definitiones pendent ab arbitrio nostro?

B. Quid tùm? Cogitationes fieri possunt sine vocabulis.

A. At non sine aliis signis. (Nous verrons tout à l'heure ce que peuvent être ces signes.) Tenta, quæso, an ullum arithmeticum calculum instituere possis sine signis numeralibus? Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus. (Ceci paraît entièrement faux. Dieu ne peut-il penser aux choses, les calculer, sans les créer?)

B. Valdè me perturbas; neque enim putabam characteres vel signa ad ratiocinandum tam necessaria esse.

A. Ergo veritates arithmeticæ aliqua signa seu characteres supponunt?

B. Fatendum est.

A. Ergo pendent ab hominum arbitrio?

B. Videris me quasi præstigiis quibusdam circumvenire.

A. Non mea hæc sunt, sed ingeniosi admodùm scriptoris (c'est de Hobbes qu'il veut parler).

B. Adeò-ne quisquam à bonâ mente discedere potest, ut sibi persuadeat veritatem esse arbitrariam et à nominibus pendere, cum tamen constet eamdem esse Græcorum, Latinorum, Germanorum, geometriam?

A. Rectè ais. Interea difficultati satisfaciendum est.

B. Hoc unum me malè habet, quod nunquam à me ullam veritatem agnosci, inveniri, probari animadverto, nisi vocabulis vel aliis signis in animo adhibitis.

A. Imò si characteres abessent, nunquam quicquam distinctè cogitaremus, neque ratiocinaremur.

Arrêtons-nous un moment. A et B tombent d'accord sur ce point, que, sans les signes ou les caractères, nous ne pourrions penser distinctement, raisonner, etc. Il s'ensuit que pour les opérations de l'esprit, si peu qu'elles soient complexes, pour le mouvement et la netteté de la pensée, les signes sensibles sont nécessaires. Nous le reconnaissons. Mais si, pour opérer sur nos idées, nous attachons à chacune d'elles, afin de la fixer et de la distinguer plus nettement, un signe ou un caractère sensible, Leibnitz ne dit nullement que l'idée ne précède jamais le signe, même momentanément.

Quand il le dirait, d'ailleurs, il resterait à savoir de quels signes, de quels caractères il entend parler ici. Est-ce uniquement des mots, de la parole, des signes appris et reçus de la société? C'est ce que nous allons voir en continuant la lecture du dialogue. Rappelons-nous la difficulté proposée : nous ne pensons, nous ne

jugeons et nous ne raisonnons qu'avec les signes et d'après les signes; or, les signes sont arbitraires; donc, la vérité de nos jugements et de nos raisonnements est arbitraire. — C'est A qui propose cet argument; B sans répondre à la majeure, nie simplement la mineure, et amène son adversaire à convenir que les signes nécessaires pour les opérations de la pensée ne sont pas tous des signes arbitraires et institués. A disait qu'on ne saurait penser sans mots ou quelque autre signe, B lui répond :

B. At quando figuras geometriæ inspicimus, sæpè ex accurata earum meditatione veritates eruimus.

A. Ita est; sed sciendum etiam has figuras habendas pro characteribus; neque enim circulus in charta descriptus verus est circulus, neque id opus est, sed sufficit eum à nobis pro circulo haberi.

B. Habet tamen similitudinem quamdam cum circulo, eaque arbitraria non est.

A. Fateor, ideòque utilissimi characterum sunt figuræ.

D'après A et B, d'après Leibnitz, ce ne sont donc pas seulement les signes institués, les signes arbitraires ou les mots enseignés, qui produisent les idées générales et abstraites; ce sont aussi, le plus souvent, *utilissimi characterum*, les figures et les formes sensibles.

Les formes et les figures, les objets sensibles et leurs qualités diverses nous servent à penser; nous employons leurs images, comme signes, comme caractères, pour concevoir, pour déterminer et pour rappeler les idées pures. C'est ce que disent tous les philosophes : on ne pense pas seulement à l'aide des mots, mais, avant tout, à l'aide des images sensibles, et ces images sont le moyen le plus utile pour caractériser nos pensées.

Saint Thomas avait dit depuis longtemps : *Nihil intelligimus sine phantasmate.*

Après cela A et B continuent à dialoguer sur le cas où l'on emploierait, pour penser, juger et raisonner, des signes arbitraires, institués, tels que les mots d'une langue latine ou grecque, française ou allemande. Et ils reconnaissent tous les deux qu'alors même la vérité de nos jugements n'est point arbitraire; parce que si les signes sont établis arbitrairement, une fois établis et convenus, leur ordre et leur disposition, leur accord ou leur désaccord ne sont plus arbitraires. C'est ce que Leibnitz développe plus au long dans ses *Nouveaux Essais*, l. IV, c. v.

Il serait donc étrange qu'on voulût voir dans cet opuscule la doctrine traditionaliste, que l'homme ne peut avoir aucune pensée qu'à l'aide des mots et par le mot, qu'avec le signe reçu de la société. Ce sentiment serait d'autant plus inexplicable dans Leibnitz, que ce philosophe, comme chacun sait, admet et défend les idées innées. Il les entend à sa manière, sans doute; mais quelque explication et quelque nom qu'il leur donne, toujours est-il que, selon lui, l'âme pense toujours, essentiellement, n'est jamais sans action ni sans perception [1]; par conséquent, il y a dans l'âme des idées et des perceptions avant tout enseignement.

Du reste, si l'on veut une preuve que Leibnitz n'était aucunement traditionaliste, on la trouvera dans ses *Nouv. Essais* [2] : « Quelques habiles gens, dit-il, même « parmi les théologiens, mais du parti d'Arminius, ont « cru que la connaissance de la Divinité venait d'une

[1] *Nouv. Essais*, l. II, c. I.
[2] L. I, c. I.

« tradition très-ancienne et fort générale ; et je veux « croire, en effet, que l'enseignement a confirmé et « rectifié cette connaissance. Il paraît pourtant que la « nature a contribué à y mener *sans la Doctrine;* les « merveilles de l'univers ont fait penser à un pouvoir « supérieur. On a vu un enfant né sourd et muet mar- « quer de la vénération pour la pleine lune ; et l'on a « trouvé des nations, qu'on ne voyait pas avoir appris « autre chose, et d'autres peuples craindre des puis- « sances invisibles... Dans un sens, on doit dire que « toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées « et sont en nous, d'une manière virtuelle ; en sorte « qu'on les y peut trouver, en considérant attentive- « ment et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, *sans « se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou « par la tradition d'autrui;* comme Platon l'a montré « dans un dialogue où il introduit Socrate menant un « enfant à des vérités abstruses par les seules interro- « gations, sans lui rien apprendre. »

Voilà ce que pensait Leibnitz.

M. de Bonald a voulu quelque part s'autoriser de ce grand nom ; mais il en parle si rapidement qu'il ne semble pas compter beaucoup sur lui. Après avoir avancé que de bons esprits ont admis ou soupçonné le « fait du don primitif du langage, » d'où il tire toute sa théorie sur l'origine des connaissances : « Ainsi, « ajoute-t-il, Leibnitz appelle les langues le miroir de « l'entendement [1]. » Assurément, bien d'autres que Leibnitz ont cru que les langues sont le miroir de l'entendement ; mais ils n'ont pas cru pour cela que les langues fussent la source ou le premier moyen de la pensée.

[1] *Recherches phil.*, I, p. 97.

Nous avions entendu dire quelquefois que M. de Bonald avait pris son système dans Condillac, qu'il lui avait emprunté spécialement cette nécessité de la parole ou des signes pour penser; et qu'il avait su tirer de là l'impossibilité pour l'homme de commencer par lui seul à penser, ainsi que l'impossibilité d'inventer la parole.

Ceci nous surprenait d'autant plus que M. de Bonald, dans tous ses ouvrages, professe très-peu d'estime et jamais de reconnaissance pour Condillac. S'il est même un écrivain qu'il maltraite avec quelque dureté, c'est l'auteur du *Traité des sensations* et de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Toutes les fois que son nom revient sous sa plume, et il y revient souvent, il n'a jamais pour lui que de sévères paroles : « Ce so-« phiste, dit-il, sans imagination comme sans génie, ne « sait embellir ni la vérité ni l'erreur; sec et triste, parce « que sa doctrine conduit à l'athéisme... Il a de la clarté « et de la méthode dans les idées, par la même raison « qu'un homme sans fortune a de l'ordre dans ses af-« faires. Son frère, autre esprit faux[1]... »

Il est vrai que Condillac, comme M. de Bonald, parle beaucoup de la nécessité des mots pour penser. « Nous « avons vu, dit-il, que les mots nous sont absolument « nécessaires pour nous faire des idées de toutes es-« pèces; et nous verrons bientôt que les idées abs-« traites et générales ne sont que des dénominations. « Tout confirmera donc que nous ne pensons qu'avec « le secours des mots. C'en est assez pour faire com-

[1] *Essai sur les lois nat.*, p. 40. — Toutes les fois qu'il parle de l'*Essai* de Condillac, il le traite de roman, voy., *ibid.*, p. 50, et plus loin : « Le roman de Condillac sur l'invention de l'art de « parler, qui n'est pas même ingénieux. » *Ibid.*, p. 252.

« prendre que l'art de raisonner a commencé avec les « langues; qu'il n'a pu faire de progrès qu'autant « qu'elles en ont fait elles-mêmes; et que, par consé- « quent, elles doivent renfermer tous les moyens que « nous pouvons avoir pour analyser bien ou mal. Il « faut donc observer les langues [1]... Parce que per- « sonne n'avait encore remarqué que nos langues sont « autant de méthodes analytiques, on ne remarquait « pas que nous n'analysons que par elles, et l'on igno- « rait que nous leur devons toutes nos connaissances [2]. « On ne l'a pas vu, parce que n'ayant pas remarqué « combien les mots nous sont nécessaires pour nous « faire des idées de toutes espèces, on a cru qu'ils « n'avaient d'autre avantage que d'être un moyen de « nous communiquer nos pensées [3]... Qu'est-ce au fond « que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans « notre esprit? Ce n'est qu'un nom; ou si elle est quel- « que autre chose, elle cesse nécessairement d'être abs- « traite et générale (pour devenir individuelle)... Les « idées abstraites ne sont donc que des dénomina- « tions... Cette observation confirme ce que nous avons « déjà démontré, combien les mots nous sont néces- « saires; car si nous n'avions point de dénominations, « nous n'aurions point d'idées abstraites; si nous n'a- « vions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni « genres ni espèces; et si nous n'avions ni genres ni « espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si « nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces déno- « minations, c'est une nouvelle preuve que nous ne

[1] *Logique*, 2e partie, ch. II, p. 85.
[2] *Ibid.*, p. 91.
[3] *Ibid.*, ch. III, p. 96.

« raisonnons bien ou mal que parce que notre langue « est bien ou mal faite[1]. » En vérité, ces paroles sont fortes ; aussi fortes, il semble, et aussi formelles que celles de M. de Bonald et de son école ; et l'on dirait qu'ils ne font que répéter la doctrine de Condillac sur la nécessité de la parole pour penser.

Mais, d'un autre côté, on ne peut s'empêcher de se rappeler tout ce que Condillac a dit dans son *Traité des sensations*, sur la manière dont l'homme-statue parvient, de lui-même et à l'aide des sensations, à se faire toute sorte d'idées, de conceptions et de connaissances. On ne peut s'empêcher de se rappeler tout ce qu'il a dit dans son *Essai sur l'orig. des conn. hum.*, de la manière dont deux enfants, abandonnés dans un désert et réduits à eux seuls, parviendraient à se former une langue commune ; ce que l'on ne peut admettre sans supposer des pensées et des raisonnements antérieurs à la parole.

Que faut-il conclure de ces divers passages ? Condillac s'est-il contredit d'un livre à l'autre ; et aurait-il oublié, en exposant l'invention du langage, le principe qu'il avait émis de l'impossibilité de penser sans le langage ? Ou bien, en se prononçant si fortement sur la nécessité des mots et des signes pour penser, entendait-il une nécessité moins rigoureuse que celle qu'indiquent ses expressions ? Voulait-il seulement dire que la parole et les mots sont nécessaires pour le développement de la raison, pour l'analyse et la netteté des idées[2] ? A-t-il été, oui ou non, le précurseur du

[1] *Logique*, 2e partie, ch. v, p. 101, 102.

[2] C'est le sens qu'il donne clairement à entendre dans sa *Logique*, 2e partie, ch. III, p. 92, et ch. IV, p. 97, et dans sa *Grammaire*, 1re partie, ch. IV et V, p. 129-132.

traditionalisme? Quoi qu'il en soit, voici, pensons-nous, ce qui a pu arriver. Il est possible que M. de Bonald, ayant lu les fortes paroles que nous venons de rapporter, sur la nécessité des mots, en ait été frappé, au point d'y voir le germe d'une grande découverte, mais dont Condillac n'a compris ni l'importance ni l'étendue. Et ce qui semble justifier notre conjecture, c'est cette remarque de M. de Bonald lui-même : « Condil-« lac resta en arrière de la solution (de l'origine des « idées), dont ses recherches sur les signes des pen-« sées l'approchent sans cesse, au point qu'il semble « quelquefois y toucher ; mais dont ses préjugés déistes « l'éloignent toujours[1]. » Il a touché juste quelquefois ; mais, selon son critique, sans le vouloir et sans le savoir : « On ne peut penser, dit-il, sans se parler à « soi-même, au moins pour les idées dont l'objet ne « peut être figuré par le dessin. De là ce mot de Con-« dillac lui-même, qui, de temps en temps, tombe dans « la vérité, comme un homme qui va à tâtons, trouve « quelquefois une porte pour sortir : une méthode de « science n'est qu'une langue bien faite[2]. Condillac « lui-même dit que nous ne pensons qu'avec des « mots[3]. »

Il est donc possible que M. de Bonald ait entrevu la première fois son système philosophique dans Condillac; mais il a cru l'y voir enveloppé d'obscurités et d'inconséquences, dont il a entrepris de le dégager pour le faire sien.

Mais il est un nom dont il s'autorise formellement, et qu'il invoque en vingt endroits de ses ouvrages :

[1] *Législ. primit.*, I, p. 49.
[2] *Ibid.*, p. 58.
[3] *Recherches phil.*, I, p. 97.

c'est le nom de J.-J. Rousseau. Il avoue hautement avoir trouvé dans le sophiste génevois les deux grands principes de son système : l'impossibilité de penser sans parole et l'impossibilité d'inventer la parole. « J.-J. Rousseau, dit-il, reconnaît que, lorsque l'ima-« gination s'arrête, l'esprit ne marche qu'à l'aide du « discours ; ce qui veut dire que, lorsque nous ne pen-« sons pas par images aux choses sensibles, nous ne « pensons qu'à l'aide des expressions qui revêtent les « idées intellectuelles[1]. » Puis il recueille du même *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, cet autre passage, qu'il souligne avec soin : « *Si les « hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à « penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir pen-« ser pour trouver l'art de la parole*[2]. »

Cette opinion ne laisse pas que de surprendre dans un homme comme Rousseau, si connu pour ses idées personnelles sur l'état primitif de l'homme ; et qui enseigne, dans ce même *Discours*, que les premiers hommes ayant vécu d'abord dans les forêts à l'état non pas sauvage, mais animal, ce ne fut qu'après beaucoup de temps que, pour le malheur de notre espèce, ils inventèrent la société et tous les arts, y compris celui de la parole. Aussi M. de Bonald observe-t-il quelque part « qu'il ne s'est sauvé de cette difficulté « que par la rectitude naturelle de son esprit, quand il « n'est pas faussé par la bizarrerie de son humeur, « l'orgueil de son caractère ou ses préjugés de nais-« sance et de pays[3]. » C'est la première fois que nous voyons un écrivain catholique relever dans J.-J. Rous-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 97.
[2] *Ibid.*, p. 240.
[3] *Ibid.*, p. 236.

seau *la rectitude de son esprit.* Il est vrai qu'on y met pour restriction : *quand il n'est pas faussé...* Ce qui arrive en effet assez souvent. Il faudrait donc savoir d'abord si, dans le cas présent, il n'est point *faussé par la bizarrerie de son humeur* ou par toute autre chose. M. de Bonald a la loyauté d'observer, au même endroit, que Rousseau « ne présente son opinion sur l'origine « surhumaine du langage, que sous les formes d'un « doute. » C'est ce doute du sophiste de Genève dont s'empare le philosophe religieux pour en faire un dogme, pour en composer un système ; et il s'en assure ainsi la paternité.

Ce ne sont, en effet, que des doutes et des difficultés sur l'origine de la pensée et de la parole, que Rousseau prétend soulever dans ce *Discours* célèbre. Mais, en définitive, loin de leur reconnaître une origine *surhumaine*, il leur en trouve une tout humaine, trop humaine selon lui. On sait qu'il a pour but de prouver que *l'homme qui réfléchit et qui parle est un animal dépravé :* dans sa première partie, il exalte l'état naturel et brutal où vécurent longtemps les premiers humains, et pour prouver qu'ils auraient dû y rester toujours, il cherche à montrer qu'ils n'avaient aucun intérêt véritable à en sortir, qu'ils avaient au contraire pour cela mille difficultés, mille impossibilités plus ou moins spécieuses. Mais enfin (seconde partie), ils en sortent, pour leur malheur et pour le nôtre ; comment en sortent-ils ? Comment « des pures sensations arrivent-ils aux simples « connaissances ? » Comment enfin ont-ils inventé, établi, les arts, la société, la parole ? « Par le concours « fortuit de plusieurs causes étrangères, qui pouvaient « ne jamais naître... par l'aiguillon de la nécessité... « par les différents hasards qui ont pu perfectionner la

« raison humaine en détériorant l'espèce, et d'un terme « si éloigné amener enfin l'homme et le monde au point « où nous le voyons. » Ils ont commencé par établir la famille, puis la propriété; et de là tous les besoins, tous les arts de la civilisation, et tous nos malheurs. Rousseau ne sait qu'y faire; ce passage de l'état naturel à l'état civilisé est un fait nécessaire; « Selon moi, « dit-il dans sa *Réponse à Bonnet*, la société est naturelle « à l'espèce humaine, comme la décrépitude à l'indi- « vidu. » Ainsi, selon Rousseau, l'invention des arts, de la société, de la parole, et même des *simples connaissances*, est un fait humain, un fait aussi nécessaire, aussi inévitable, qu'il est déplorable et fatal à l'humanité.

Du reste, si dans ce *discours* paradoxal, il semble en certains endroits pousser jusqu'à l'impossible la difficulté de l'invention humaine du langage, il établit, dans un de ses derniers ouvrages [1], précisément le contraire. « La parole, dit-il, étant la première institution sociale, « ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Et il expose ensuite le mode d'action de ces causes naturelles.

M. de Bonald ne peut donc être accusé d'avoir trouvé son système dans Rousseau. C'est avec plus de fondement apparent qu'il s'appuie sur un autre nominaliste moderne, qu'il cite avec éloge : « M. Duguald Stewart, « célèbre professeur à l'école de philosophie d'Edim- « bourg, dit : Pour penser les genres, les universaux, « les mots sont indispensables. Et ailleurs : Il est im- « possible sans langage de s'occuper d'objets et d'évè- « nements qui n'ont point frappé les sens [2]. » Quoi qu'il

[1] *Essai sur l'origine des langues.*

[2] *Recherches phil.*, I, p. 97.

en soit de ce philosophe, son sentiment, quand il serait celui de M. de Bonald, n'empêcherait pas la nouveauté du système, puisque M. de Bonald et M. Dugald-Stewart sont contemporains. Mais ne peut-on pas dire d'abord que par cette nécessité du langage pour penser les genres et les universaux, il entend, non une nécessité rigoureuse et absolue, mais une nécessité morale, et que c'est dans ce sens qu'il dit encore : « Pour les individus, nous pouvons presque entière-« ment à notre choix nous servir ou nous passer de « mots, tandis que pour les genres, les mots sont in-« dispensables. Cette remarque a d'autant plus d'im-« portance, qu'elle touche, si je ne me trompe, à une « circonstance qui a contribué à égarer les réalistes. « Ils ont cru que comme les mots ne sont pas néces-« saires pour penser aux individus, ils ne devaient pas « l'être non plus pour penser aux universaux. » C'est-à-dire, peut-être, que les mots sont plus nécessaires pour les idées générales, que pour les idées individuelles, au nombre desquelles se trouve celle de l'âme et des divers esprits. Mais, quoi qu'il en soit de cette nécessité des mots, plus ou moins grande, selon notre nominaliste, il est clair, par le contexte, que s'il la demande seulement pour nos opérations sur les idées générales, il ne la demande point pour l'acquisition de toutes ces idées, ce qui le sépare totalement du système traditionaliste. Sa pensée, à cet égard, est formelle, irrécusable : « Les vérités générales, dit-il, peuvent com-« modément s'exprimer à l'aide des termes généraux... « On voit d'ailleurs clairement qu'il y a deux manières « de parvenir à ces vérités générales. L'attention peut « se fixer sur un seul individu, en ayant soin de ne faire « entrer dans tous nos raisonnements que les circons-

« tances communes au genre; ou bien, mettant de côté « les choses mêmes, on peut employer uniquement les « termes généraux que le langage nous fournit. »

Aujourd'hui, c'est Bergier que la nouvelle école revendique comme son premier ancêtre. Elle a découvert la doctrine traditionaliste dans son *Traité de la vraie religion* et dans son *Dictionnaire de théologie*. Elle n'y est pas, dit-on, aussi complétement formulée que dans M. de Bonald, mais elle y est en germe et tout entière. Bergier est le premier inventeur du traditionalisme.

C'est, d'abord, avouer la nouveauté du système : les traditionalistes n'y font peut-être pas assez d'attention. Ensuite, quand Bergier serait le père du traditionalisme, il ne s'ensuivrait pas encore qu'il fût nécessairement vrai. Cet auteur estimable à plusieurs titres n'a jamais été regardé comme l'un des grands théologiens et des grands philosophes du christianisme. Tout le monde apprécie les services importants que l'infatigable apologiste a rendus à la religion; on admire souvent la variété de ses connaissances, la clarté de son argumentation, etc. Mais, que nous sachions, on n'a jamais admiré en lui cette vigueur de pensées, cette sûreté de décision et cette exactitude de doctrine, qui puissent en faire un Père ou un docteur de l'Église; et l'on a dit à peu près tout ce que l'on pouvait dire en faveur de Bergier, quand on l'a appelé, avec le concile d'Amiens : *Celebris, in præcedenti seculo, religionis apologista, apud nos vulgatissimus.*

Néanmoins, dans la matière présente, nous ne croyons pas qu'il soit allé aussi loin qu'on voudrait nous le faire croire. Son but persévérant, comme on sait, fut de combattre, dans tous ses ouvrages, les déistes et les incrédules, qui étaient les rationalistes de son temps,

et qui élevaient la raison humaine jusqu'à proclamer la révélation inutile. Il ne faudrait pas trop s'étonner, si le zélé apologiste, pour mieux établir avec tous les théologiens l'insuffisance de la raison, avait paru quelquefois trop insister sur sa faiblesse et son impuissance. Il aurait fait en cela ce que firent d'autres apologistes avant lui; il aurait donné en apparence dans l'excès contraire à celui qu'il combattait. Et il faudrait user à son égard des mêmes règles d'interprétation qui servent à expliquer la doctrine et le sens de plusieurs Pères et de plusieurs écrivains ecclésiastiques. Mais nous croyons qu'à l'égard de Bergier il n'est point rigoureusement besoin de ce grand travail d'interprétation. Ses paroles suffisent pour le justifier; et si les traditionalistes n'avaient jamais essayé de les approprier à leur système, personne n'aurait pensé à en contester l'exactitude.

Ainsi, dans les passages mêmes qu'ils aiment à apporter comme établissant l'impuissance de la raison à découvrir et à connaître la loi naturelle, il ne dit pas qu'elle soit incapable de découvrir aucun point de la loi naturelle, la différence du bien et du mal, par exemple; il dit seulement qu'elle est incapable par elle seule d'acquérir une connaissance complète et pure des devoirs qu'elle impose. « Cette loi, dit-il, n'est « point naturelle, dans ce sens qu'aucun homme soit « parvenu, par ses propres recherches, à en découvrir « tous les dogmes et tous les préceptes, et à les profes- « ser dans leur pureté. Personne ne l'a connue, que « ceux qui l'ont reçue par tradition. Le seul moyen « d'estimer ce que l'homme peut faire est d'examiner « ce qu'il a fait dans tous les temps, dans tous les « lieux, dans toutes les circonstances où il s'est trouvé. « Autre chose est de découvrir une vérité par la seule

« réflexion, autre chose de se la démontrer lorsqu'elle « est connue[1]. » C'est ce que ne voulaient pas comprendre les déistes d'alors, et ce que ne comprennent pas encore les rationalistes de nos jours.

Après cela, Bergier peut conclure, d'une manière générale et toujours dans le même sens : « Vaine- « ment les déistes disent que les devoirs de la religion « naturelle sont fondés sur des relations essentielles « entre Dieu et nous, entre nous et nos semblables, « et qu'ils sont gravés dans le cœur de tous les hom- « mes. Si l'éducation, les leçons de nos maîtres, « l'exemple de nos concitoyens, ne nous accoutument « point à en lire les caractères, c'est un livre fermé « pour nous. Une expérience générale, et qui date « de six mille ans, doit nous convaincre que la rai- « son humaine, privée du secours de la révélation, « n'est qu'un aveugle qui marche à tâtons dans le plus « grand jour[2]. » Mais il ne veut pas dire que pendant ces six mille ans la raison n'a rien connu, absolument rien; ni par conséquent qu'elle ne peut rien connaître par elle-même.

« De quelle religion naturelle, demande-t-il[3], sera « capable un sauvage élevé dans les forêts, parmi les « ours ? » Assurément il sera capable de fort peu de choses ; nous le reconnaissons avec Bergier. Quand il dit : « Il n'y a jamais eu d'autre religion naturelle que « la religion révélée[4]; » il veut dire que la religion, même naturelle, a été de tout temps révélée, surnaturellement connue, et qu'il serait inutile d'en chercher

[1] *Traité*, 1re partie, observ. prélim., § 4.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, § 5.
[4] *Ibid.*, introd., § 23.

une autre que celle-là. S'ensuit-il que la raison ne puisse jamais en rien découvrir? Evidemment non. Aussi ajoute-t-il ailleurs : « Il est donc prouvé jusqu'à « la démonstration que la religion primitive, que l'on « appelle communément la loi de nature, a été une « religion révélée ; et que, sans cette révélation, les « hommes ne seraient jamais parvenus à s'en faire une « aussi vraie, aussi pure, aussi conforme à la droite « raison [1]. » Voilà le vrai, sans aucune exagération; voilà les limites que devait respecter le traditionalisme.

Impatienté par ses déistes, il leur répond avec quelque vivacité : « Par la raison laissée à elle-même, (si) « l'on entend la raison d'un sauvage élevé dans les fo- « rêts parmi les animaux, qui n'a reçu ni leçons ni édu- « cation de personne; dans ce sens, nous demandons « quelle espèce de religion peut forger *cette brute à fi-* « *gure humaine* [2]. » On voit facilement que c'est là une vivacité de style, où il ne prétendait point mettre toute la rigueur philosophique. Lui-même le prouve quand il dit, avec plus de sang-froid : « Il s'en faut beaucoup « que tous les hommes soient doués du même degré « de raison et d'intelligence. Cette faculté serait *presque* « nulle dans un homme qui n'aurait reçu aucune édu- « cation, qui dès sa naissance aurait été abandonné « dans les forêts parmi les animaux [3]. » C'est ainsi que tout le monde parle; les traditionalistes seuls disent davantage. Ces paroles font voir aussi ce qu'il entend,

[1] *Dict. de théol.*, art. *Relig. nat.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, art. *Raison.* — Ne pas juger de la doctrine de ce *Dictionnaire*, justement estimé de tout le monde, par les Notes, quelquefois savantes, dont on a depuis enrichi plusieurs Articles, mais dont Bergier ne saurait être responsable.

quand il ajoute au même endroit : « Toutes nos con-
« naissances spéculatives viennent des leçons que nous
« avons reçues de nos semblables ; c'est par la société
« que nous devenons tout ce que nous pouvons être. »
Proposition générale, qui est incontestable et incontes-
tée, mais qui ne doit pas être prise avec une rigueur
excessive. « Il n'y a donc aucune comparaison à faire
« entre la raison d'un philosophe, cultivée et perfec-
« tionnée par de longues études, et celle d'un sauvage
« *à peu près* stupide et *presque* réduit au seul instinct...
« *A proprement parler*, la raison n'est rien autre chose
« que la faculté d'être instruit, et de sentir la vérité
« lorsqu'elle nous est proposée. » Les traditionalistes
abusent étrangement de ces paroles ; qu'ils écoutent les
suivantes, qui terminent la phrase et en complètent le
sens : « Mais ce n'est pas le pouvoir de découvrir toute
« vérité par nous-mêmes et par nos propres réflexions,
« sans aucun secours étranger. » Rien n'est plus com-
plétement vrai ; voici ce qui ne l'est pas moins : « Mal-
« heureusement, nous pouvons être aussi aisément
« égarés par de fausses leçons, qu'éclairés par des in-
« structions vraies. Nous ne voyons aucun homme élevé
« dans de faux principes, qui ne prenne ses erreurs pour
« des vérités évidentes ; chez les nations ignorantes et
« barbares, les usages les plus absurdes passent pour
« des lois naturelles et dictées par le sens commun [1]...
« Si l'on veut parler de la raison d'un ignorant né dans le
« sein du paganisme, alors nous soutenons qu'il jugera
« que la religion païenne est la plus naturelle et la plus
« raisonnable. Ainsi en ont jugé les philosophes mêmes
« dont la raison était d'ailleurs la plus cultivée et la plus

[1] *Dict. de théol.*, art. *Raison*.

« éclairée[1]. » Cette folie des hommes n'est que trop vraie, ainsi que le leur reproche saint Paul; et cependant, d'après le même apôtre, la raison leur eût suffi pour connaître au moins les vérités principales.

Aussi, quand Bergier entreprend de traiter de la nécessité de la révélation, il prouve cette nécessité, non par l'impuissance où serait la raison de connaître aucune vérité par elle-même; mais « par la fai-« blesse et la corruption de la lumière naturelle, telle « qu'elle est dans la plupart des individus de notre es-« pèce[2]. »

En un mot, selon Bergier, comme selon tous les théologiens, la révélation est nécessaire aux hommes pour avoir une connaissance suffisante de la religion et de la morale, même naturelles; l'enseignement social est indispensable pour former et développer la raison; mais nulle part il ne dit que l'homme ne puisse par lui-même découvrir aucune vérité, même morale et religieuse; nulle part il ne dit qu'un enseignement traditionnel, par la parole ou par les signes, soit nécessaire à l'homme pour commencer à penser. Nulle part, enfin, il n'autorise à croire qu'il ait imaginé le nouveau système. Aussi le consciencieux auteur de ce système, qui sans doute avait lu Bergier, n'invoque-t-il jamais son autorité.

Et à vrai dire, quand il a cité quelques autres philosophes, il l'a fait pour tirer de leurs paroles des conséquences qu'ils n'y avaient point aperçues; mais jamais il n'a prétendu leur attribuer sa doctrine. Sa doctrine est à lui et date de lui; et ceux des traditionalistes

[1] *Dict. de théol.*, art. *Religion nat.*
[2] *Ibid.*, art. *Révélation.*

qui voudraient de nos jours en reporter l'honneur à d'autres, font injure à leur maître.

Il faut bien que l'on sache que M. de Bonald s'est présenté au monde comme l'inventeur d'une nouvelle doctrine, comme un réformateur de la science et un novateur en philosophie. Il livre toute sa pensée dans ses *Recherches philosophiques*. Voici comment il débute : « Depuis près de trois mille ans que les hommes cher- « chent, par les seules lumières de la raison, le principe « de leurs connaissances, la règle de leurs jugements, « le fondement de leur devoirs ; qu'ils cherchent, en un « mot, la science et la sagesse, il y a toujours eu sur « ces grands objets autant de systèmes que de savants, « et autant d'incertitudes que de systèmes... La diver- « sité des doctrines n'a fait, de siècle en siècle, que « s'accroître avec le nombre des maîtres et les progrès « des connaissances ; et l'Europe, qui possède aujour- « d'hui des bibliothèques entières d'écrits philosophi- « ques, et qui compte presque autant de philosophes « que d'écrivains, pauvre au milieu de tant de richesses « et incertaine de sa route avec tant de guides, l'Eu- « rope, le centre et le foyer de toutes les lumières du « monde, attend encore une philosophie[1]. »

Puis, il commence ainsi la critique de toutes les écoles de philosophie, anciennes et modernes : « J'ose son- « der une des grandes plaies de la société, la diversité, « l'incertitude, la contradiction même des doctrines phi- « losophiques[2]. » Et après avoir tracé ce sombre tableau, il ajoute : « Non-seulement il n'y a jamais eu « de système de philosophie qui ait pu réunir tous les

[1] *Recherches phil.*, I, p. 1 et 2.
[2] *Ibid.*, I, p. 5.

« esprits dans une doctrine commune, mais il n'est pas « même possible qu'avec la manière de philosopher sui- « vie jusqu'à présent, il y en ait jamais aucun... Il n'y a « jamais eu dans notre philosophie ni autorité ni évi- « dence[1]. » Que faire alors, et où trouver un remède qui est toujours ignoré *depuis près de trois mille ans?* Voilà ce que s'est demandé le consciencieux écrivain. « Mais enfin, s'écrie-t-il, la philosophie sera-t-elle tou- « jours un sujet de scandale et un signe de contradic- « tion? Faudra-t-il que son éternelle inconsistance et « ses interminables divisions justifient le dégoût que les « gens du monde, et même les savants, ont conçu de « toute doctrine philosophique; et le nom de philoso- « phe, jadis si vénéré, ne sera-t-il plus qu'un objet de « haine pour les uns, ou de mépris pour les autres? La « raison humaine ne pourra-t-elle jamais jeter l'ancre « dans cet océan d'incertitudes, et a-t-elle été irrévo- « cablement condamnée, comme les Danaïdes de la fa- « ble, à recommencer sans cesse un labeur qui ne finit « jamais? — Gardons-nous de nous laisser aller à une « pensée si pusillanime... Peut-être même cette sagesse « ou cette science ne s'est-elle jusqu'ici dérobée à nos « regards que parce que nous l'avons cherchée hors de « ses voies et dans des lieux écartés, tandis que, pour « se servir de ses propres paroles, elle se tient sur les « lieux élevés, le long des grands chemins et aux portes « de nos villes. En serait-il donc de la philosophie « comme des arts, des manières, de la littérature, où « ce qui est aisé, simple et naturel, est toujours ce « qu'on obtient le plus tard, et souvent après de lon- « gues aberrations? Mais c'est assez parler de l'incerti-

[1] *Recherches phil.*, p. 61, 62.

« tude et des contradictions des divers systèmes de phi-
« sophie; essayons maintenant s'il ne serait pas possi-
« ble de trouver, dans des faits publics, un fondement
« aux doctrines philosophiques, *plus solide que celui*
« *qu'on a cherché jusqu'ici dans des opinions personnelles.*
« C'est sur cette pensée que j'ose appeler l'attention des
« bons esprits. Je viens les consulter sur mes propres
« idées, bien plus que les leur proposer; car alors même
« qu'un écrivain pourrait porter jusqu'à l'évidence la
« démonstration de ses opinions, il n'y aurait que
« l'approbation générale qui pût leur donner l'auto-
« rité[1]. »

Ainsi l'espoir peut renaître au sein de l'humanité, et le respectable auteur s'engage à *trouver aux doctrines philosophiques un fondement plus solide que celui qu'on a cherché jusqu'ici.* Ecoutons maintenant : « Le vœu de
« tous les philosophes, ou plutôt le premier besoin de
« la philosophie, est de trouver une base certaine aux
« connaissances humaines. L'inutilité des tentatives
« faites jusqu'à présent prouve bien moins l'impossibi-
« lité de réussir, que la constance des recherches et les
« talents de ceux qui s'y sont livrés ne prouvent qu'il
« existe un objet à cet effort opiniâtre de l'esprit hu-
« main, et qu'il ne doit pas désespérer de l'atteindre...
« Cette base ne peut être qu'un fait qu'il faut admettre
« comme certain pour pouvoir aller en avant avec sû-
« reté et sécurité dans la route de la vérité... Il s'agi-
« rait donc de trouver un fait, un fait sensible et exté-
« rieur, un fait absolument primitif et *à priori*, pour
« parler avec l'école, absolument général, absolument
« évident... qui pût servir de base à nos connaissances,

[1] *Recherches phil.*, I, p. 80-82.

« de principe à nos raisonnements, de point fixe de dé-
« part, de critérium enfin de la vérité... Ce fait est, ou
« me paraît être le don primitif et nécessaire du lan-
« gage fait au genre humain... Ce fait peut, je crois, de-
« venir absolument évident, et être rigoureusement dé-
« montré par l'impossibilité physique et morale que
« l'homme ait pu inventer l'expression de ses idées
« avant d'avoir aucune idée de leur expression [1]. »

Voilà donc la grande découverte : l'impossibilité de penser sans la parole, et par suite l'impossibilité d'inventer la parole ou le langage. Voilà cette nouvelle philosophie dont le monde avait tant besoin sans le savoir, et que l'auteur vient lui apporter avec toute la conscience de sa mission : « L'origine de nos idées, dit-il,
« question d'une haute importance, surtout aujourd'hui
« qu'on a fait de cette recherche une science particulière
« sous le nom d'idéologie : preuve certaine que le temps
« est venu de l'approfondir, et j'oserai dire, de la déci-
« der... Nous nous arrêterons un moment pour faire
« remarquer une conséquence bien vaste des principes
« que nous venons d'exposer. Nous sommes au haut
« d'une montagne d'où l'on peut découvrir un immense
« horizon. Si nos pensées sont exprimées par nos pa-
« roles, si nos paroles sont l'expression naturelle de
« nos pensées, une révolution dans le langage sera ou
« fera une *révolution* dans les pensées [2]. »

Avec cette sincérité de conviction et cette pleine confiance dans sa découverte, le penseur du dix-neuvième siècle pouvait se permettre de juger sévèrement les philosophes et les philosophies de tous les siècles, anté-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 82, 84, 86, 88, 90.
[2] *Législ. primit.*, I, p. 40, 80.

rieurs à lui. Et c'est ce qu'il n'a pas manqué de faire[1]. Il n'épargne pas même, et, dans la position qu'il avait prise, il ne le devait pas, les théologiens et les philosophes du christianisme ; il n'épargne pas surtout la philosophie scolastique. Voici ce qu'il écrivait alors sur cette époque savante, et ce qu'il regretterait peut-être aujourd'hui : « Lorsque l'Europe commença à respirer de ses longs « malheurs, et que la religion, qui avait survécu à la dé- « vastation universelle, put s'occuper de l'éducation des « nouvelles sociétés et de la restauration des études, les « écrits d'Aristote, portés dans l'Occident par les Arabes, « furent les premiers offerts à l'avidité des esprits et au « besoin qu'ils éprouvaient de se polir. Des esprits in- « cultes, et qui n'avaient pas même, dans leur langue « demi-formée, d'instruments suffisants de la pensée, « devinrent subtils avec Aristote, plutôt qu'ils n'au- « raient été éloquents avec Platon, et peut-être aussi « la nature de l'esprit humain exigeait-elle qu'il se pliât « aux procédés rigoureux d'une philosophie logique, « avant de s'élancer dans les hauteurs de la métaphy- « sique. Malheureusement on prit pour de la métaphy- « sique une idéologie obscure et litigieuse ; des règles « mécaniques de l'art de raisonner tinrent lieu de rai- « son, et l'on crut trouver dans les universaux et les « catégories l'universalité des connaissances humaines. « La métaphysique d'Aristote fournit un aliment iné- « puisable aux disputes ; sa dialectique était un arsenal « ouvert à tous les combattants ; et la guerre, cette pre- « mière passion des peuples enfants, ne fit que changer « d'objet. Mais les questions fondamentales de la science « morale, que la philosophie de nos jours a si audacieu-

[1] Voir surtout ses *Recherches, passim.*

« sement portées à son tribunal, étaient alors décidées « par la religion ou traitées dans l'esprit de son ensei- « gnement. Il y avait dans toute l'Europe uniformité de « doctrine sur les points importants, et unité de senti- « ments; les docteurs des différentes universités, ou « même des diverses nations, faisaient assaut d'argu- « ments plutôt qu'ils ne luttaient d'opinions, et la phi- « losophie avait aussi ses tournois qui ressemblaient à « des combats, et qui n'étaient qu'un exercice pour l'es- « prit. Cependant cette manière de traiter la philosophie « n'était pas sans dangers, même lorsque la philosophie « elle-même était exempte d'erreurs; et l'habitude de « la dispute sur des questions inutiles ou ridicules ren- « dait les savants pointilleux et querelleurs. Toute- « fois il est juste de reconnaître que la scolastique a « donné de la sagacité aux esprits, de la précision aux « idées, de la concision aux langues modernes, surtout « à la nôtre; et Leibnitz, juste appréciateur de tout mé- « rite, déclare qu'il y a de l'or caché dans le fumier de « l'école[1]. »

Tel est le but avoué de M. de Bonald, et telle sera son œuvre : convaincre d'impuissance, de futilité, toutes les méthodes, jusqu'à lui, et apporter au monde une philosophie nouvelle, capable de combler tous les vides, et d'assurer au sein de l'humanité le progrès de la science.

Que fût devenu le monde si le nouveau système n'avait pas été découvert, et propagé ensuite par une école nombreuse? Il est facile de le deviner : le monde aurait continué ses tristes errements. Sans principe vrai, sans point de départ comme sans règle assurée pour

[1] *Recherches phil.*, I, p. 24, *seq.*

ses recherches et ses raisonnements, il eût continué à compromettre la philosophie, la science, la défense de la religion et de la morale. Il est bien étonnant, sans doute, que tant de philosophes et de penseurs profonds, que tant de théologiens et d'apologistes savants, tant de saints Pères et de docteurs de l'Église, n'aient jamais connu ce grand principe de la nécessité de l'enseignement pour penser, et qu'ils aient universellement cru pouvoir fonder une philosophie réelle, une polémique chrétienne invincible, sans posséder cette base indispensable. Comment se fait-il qu'une si importante découverte se soit fait attendre si longtemps?

A ceux qui feraient cette demande, l'honorable écrivain répondrait ce qu'il a dit d'une autre de ses découvertes : « On prie ceux qui pourraient s'étonner du « point de vue nouveau sous lequel cet *Essai* présente « des objets qu'ils n'ont accoutumé de voir que sous « une certaine face, ou même qu'ils n'ont jamais con- « sidérés, de se tenir en garde contre cette prévention « trop ordinaire, qui nous fait penser que ceux qui nous « ont précédés ne nous ont rien laissé à découvrir sur « certains objets; comme si le temps, qui découvre « tout, le temps, qui a marché pour eux, n'avait pas « volé pour nous... On s'imagine sans raison, dit Ma- « lebranche, que nos pères étaient plus éclairés que « nous. C'est la vieillesse du monde et l'expérience qui « font découvrir la vérité; *veritas*, dit saint Augustin, « *filia temporis, non auctoritatis*[1]. »

On ne saurait nier, dira-t-on, qu'il ne fût permis à M. de Bonald de faire des découvertes en philosophie. Si la science peut et doit progresser, il était capable,

[1] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 301, 302.

autant que qui que ce soit, de provoquer et de hâter le mouvement. Nos pères ne voyaient pas ce que nous voyons, et ils ne connaissaient pas les besoins de notre siècle. La vérité n'avait jamais couru les dangers qu'elle court; elle n'avait jamais été attaquée comme elle l'est par le rationalisme moderne. Or, à des besoins nouveaux, il faut de nouveaux remèdes; à des difficultés nouvelles, des réponses qui ne le soient pas moins.

Voilà ce qu'on dit pour justifier la nouveauté du système.

Nous répondons : si ces défenseurs zélés de la vérité et de la religion prétendaient trouver, aux difficultés nouvelles, de nouvelles réponses, à l'aide des principes reconnus, dans tous les siècles, comme incontestables, ils feraient ce qu'ont fait bien d'autres apologistes avant eux. Mais il ne s'agit point pour eux d'une application nouvelle des principes anciens; il s'agit de substituer à ces principes anciens un principe nouveau, un principe tellement fondamental, tellement universel, qu'il conviendrait également, s'il était vrai, à toutes les époques de la science, qu'il aurait été nécessaire également dans tous les temps. Nous dirons donc aux traditionalistes : Si votre principe est la base nécessaire de la philosophie, le point de départ nécessaire de la défense de la religion, n'a-t-il pas dû l'être essentiellement avant vous, et toujours? Est-ce que la science, est-ce que la philosophie et la théologie changent leur principe fondamental? Et si les principes sont toujours les mêmes, comment se fait-il que celui-ci, qui est le principe nécessaire, indispensable, universel, ait été ignoré et méconnu jusqu'à l'avénement de votre nouvelle école? Les saints Pères, dites-vous, et les théologiens ont pu ignorer ces vérités, parce qu'ils n'ont point porté de ce côté

leurs regards et leur attention... Mais nous vous demandons, à vous, comment il se fait qu'ils n'aient jamais porté leur attention sur un point si capital, et qui doit être, d'après vous, le fondement de toute philosophie chrétienne, de toute polémique, de toute apologie du christianisme?

On ose répondre quelquefois que la science n'était pas faite de leur temps, que la psychologie était peu avancée, la génération de la pensée et de la parole peu étudiée; que les recherches modernes sur cette matière ont ouvert de nouveaux horizons; enfin, que la question de l'origine de la pensée par le langage et l'enseignement est une question compliquée de linguistique, de philosophie et de science sociale; question par conséquent toute moderne, qui n'a pu être ni connue ni résolue par les anciens. — Nous sommes profondément surpris d'entendre dire qu'une question philosophique, que l'on prétend être la base de toute philosophie, le point de départ de toute la polémique chrétienne, soit une question purement moderne, qu'ont pu ignorer les saints Pères et les théologiens. Sans doute, il y a des sciences nouvelles que ne purent connaître complétement les premiers apologistes, et qu'ils ne purent invoquer avec autant de détails que nous contre les ennemis de la religion. Mais s'agit-il donc ici de physique, de chimie, de géologie, ou même de physiologie et de philologie? Non, il s'agit de philosophie pure, de philosophie morale et religieuse; il s'agit de la pensée et de sa spontanéité; de la révélation et de sa nécessité; de la valeur de la raison et des forces de l'esprit humain; et vous croyez que les philosophes et les théologiens ne se sont jamais occupés de ces questions, n'en ont jamais soupçonné l'importance ni jamais entrevu la solution véritable? Il

s'agit de psychologie, si vous voulez; et vous pensez que cette science date de nos jours? Et vous n'avez jamais entendu parler des grands travaux de l'école sur cette matière, des travaux de Suarez, de saint Thomas, de saint Augustin, pour ne nommer que les premiers entre les principaux? Vous croyez qu'on n'avait jamais étudié avant vous les rapports de la pensée et de la parole; et vous ignorez, pour ne pas parler des autres, ce que saint Augustin et saint Thomas ont écrit sur le verbe mental, sur la parole intérieure et la parole extérieure, sur la différence du Verbe divin et du verbe humain? Et vous ignorez que ces deux grands docteurs ont fait l'un et l'autre un traité spécial sur l'enseignement humain et sur la manière dont il porte la vérité dans l'âme? Non, la question n'est point précisément nouvelle; ce qui est nouveau, c'est la solution que vous lui donnez, c'est votre système et votre méthode.

Mais votre méthode n'est pas seulement nouvelle, elle est contraire à la méthode de tous les temps et aux principes admis par tous les savants. Ce n'est pas seulement une méthode de plus que vous apportez, c'est la condamnation de la méthode suivie par tous les théologiens du christianisme. Votre méthode, en se posant, accuse l'insuffisance radicale, la fausseté de la méthode qui a servi de tout temps à prouver et à défendre la religion. Voilà la nouveauté. Or, nous ne craignons pas de le dire, cette nouveauté, qui fait tout votre système, vous ne la justifierez jamais.

§ III. — *Vice fondamental du système.*

Le système traditionaliste repose tout entier sur ce principe : que l'homme, pour penser, doit être ensei-

gné; ou que sans la parole toute pensée est impossible. C'est ce qu'a la prétention de signifier le célèbre axiome : l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée.

Il suffirait, pour en faire justice, de répondre que ce principe lui-même ne repose sur rien; les traditionalistes n'ayant jamais apporté, pour le soutenir, que des affirmations.

Il suffirait de répondre que ce principe est une nouveauté contraire à l'enseignement de toutes les écoles catholiques. Parmi les philosophes qui ont examiné comment l'enfant acquiert la première idée intellectuelle, les uns ont dit qu'elle était innée; les autres, que l'enfant l'acquiert par son activité propre à l'occasion des sensations que produit en lui le spectacle des choses sensibles. Aucun, jusqu'à nos jours, n'a dit ou pensé qu'elle dût nécessairement être donnée par l'instruction. Nous pouvons continuer les philosophes; et à l'affirmation nouvelle du traditionalisme, opposer l'affirmation constante de tous les siècles.

Il suffirait enfin de dérouler les conséquences désastreuses de ce principe; celles qui découlent logiquement de sa nature, et celles qu'en tirent eux-mêmes ses propres défenseurs.

Mais l'esprit ne serait pas complétement satisfait s'il ne pénétrait au fond de ce principe. Il faut le sonder, l'analyser dans ses parties les plus intimes, et faire voir que le système est vicié dans sa base, nous voulons dire dans la notion même qu'il donne de l'enseignement.

Comment la parole produit-elle la lumière et la connaissance dans l'esprit de l'enfant; comment lui fait-elle apercevoir les premières idées? Plusieurs traditiona-

listes se sont posé cette question; et ils ont vu là une difficulté sérieuse. « En effet, dit M. de Bonald, je « montre à un enfant... des objets matériels, j'exécute « devant lui certains mouvements; je lui nomme en « même temps et ces objets et ces actions, et ce lan- « gage d'actions et d'images se joignant dans son esprit « au langage articulé que je prononce, l'explique et le « traduit; et il prend l'habitude de répéter les mêmes « mots à l'occasion des mêmes objets et des mêmes ac- « tions, dont il comprend l'usage ou le motif... Mais « lorsque je parle à un enfant d'objets moraux et im- « matériels, et qui ne peuvent lui être présentés sous « aucune image; lorsque je l'entretiens de vertu, de « raison, de justice, d'ordre, de bien et de mal, de rap- « ports des objets entre eux et avec nous... lorsque, « pour le lui faire mieux comprendre, je lui offre des « exemples qui sont aussi un langage d'action; il faut « de toute nécessité supposer dans son esprit quelque « chose d'antérieur à une leçon, des pensées qui atten- « daient mes paroles pour se joindre à elles, et qui lui « montrent le rapport des leçons aux exemples. Car les « mots réveillent les idées, les montrent à l'esprit, les « lui rendent présentes, et ne les créent pas. Et même « pour les choses purement sensibles, on n'apprendrait « pas plutôt la géométrie à un enfant qu'à l'animal qui « vous regarde et vous écoute, si l'enfant n'avait pas « plus que l'animal des idées de rapports, d'espace, de « grandeur, de quantité, qui ne peuvent se joindre aux « mots qui les expriment que parce qu'elles se trouvent « antérieurement dans l'esprit. »

Tout cela semble très-judicieux, mais ne fait que mettre dans tout son jour la difficulté qu'on veut expliquer. Quand même on parviendrait à comprendre ce

que sont ces pensées, ces idées antérieures à la parole; il resterait surtout à savoir comment chacune d'elles, réveillée par la parole, va se joindre à tel ou tel mot prononcé, et comment tel ou tel son, de soi-même arbitraire, va réveiller telle idée plutôt que telle autre.

L'auteur continue d'exposer cette difficulté, et il l'aggrave de plus en plus : « Il y a quelque chose de plus « remarquable encore dans l'acquisition de la langue « que nous entendons parler pour la première fois. Si « je veux, à l'âge de la raison et de l'attention, apprendre une langue étrangère dans des livres ou par les « leçons d'un maître, il faut que la grammaire ou le « maître traduise continuellement, dans la langue que « je parle, les règles et les mots de la langue que je « veux apprendre. Et s'il n'y avait pas un mot de français dans la grammaire allemande, ou que le maître « qui me l'enseigne n'entendît et ne parlât que l'allemand, cette langue serait pour moi un chiffre dont il « me serait impossible, faute de données, de deviner le « secret; en sorte que ma langue maternelle est entre « cette autre langue et mon esprit un interprète nécessaire de ce qu'elle veut me dire et de ce que je veux « apprendre... Mais entre l'enfant qui commence à parler sa langue maternelle et ceux de qui il en reçoit la « connaissance, quel est le moyen, le lien, le truchement de leurs pensées et de leurs paroles? Le maître « sait sa langue, le disciple n'en connaît encore aucune. « Comment celui-ci comprend-il les pensées lorsqu'il « ne connaît pas encore la parole qui les exprime et les « rend compréhensibles; ou comment entend-il la parole, s'il n'a déjà la pensée qui la rend intelligible? » C'est-à-dire, comment peut-il comprendre le mot, s'il n'a,

pour le comprendre, aucune pensée antérieure au mot; et comment peut-il avoir une pensée antérieurement au mot, s'il ne peut penser sans mots? Voilà une difficulté incontestable pour le système. On doit savoir gré à l'auteur de la franchise avec laquelle il l'aborde. Il y met de la générosité; car il la présente tellement insoluble, qu'on ne voit pas comment il lui sera possible d'en sortir. Ecoutons cependant : « En apprenant une langue « étrangère, je n'apprends qu'à parler, je ne fais que « traduire et échanger des mots contre d'autres mots; « en apprenant ma langue maternelle, j'apprends à pen- « ser, c'est-à-dire à attacher des pensées aux mots et « des mots aux pensées... Comment cela s'opère-t-il en « nous à l'âge de la plus profonde ignorance de l'esprit « et de la plus extrême faiblesse des organes? » Voilà la question inévitable : comment cela s'opère-t-il? — « Je « l'ignore... » dit-il.

Nous l'avions bien prévu.

Ne faudrait-il donc pas abandonner la thèse, puisqu'on ne sait pas l'expliquer? Non, répond-il; j'ignore comment cela s'opère, « mais ce que je sais, c'est que « l'homme n'ayant pu inventer le langage et en répandre « l'usage sans en convenir avec lui-même et avec les « autres, en convenir sans y penser, y penser sans con- « naître sa pensée, connaître enfin sa pensée sans la « nommer, il s'ensuit rigoureusement que la parole lui « a été nécessaire pour inventer la parole. » C'est-à-dire que vous ignorez comment cela s'opère, mais *vous savez* que l'homme ne peut parler sans pensée ni penser sans parole, et *vous savez* aussi qu'il *attache des pensées aux mots et des mots aux pensées;* voilà ce que *vous savez*, dites-vous, c'est un fait. Il faut avouer que ce fait ressemble beaucoup à un fait impossible.

Il ne sert de rien de dire que la parole féconde la pensée comme l'agent extérieur féconde le germe; que la parole éclaire l'esprit comme le rayon solaire illumine la chambre obscure. On admire ces comparaisons ingénieuses; mais on voudrait savoir simplement comment il se peut que l'enfant attache la première idée à la parole qu'il entend prononcer. « Je sais, ajoute-t-il, « que l'homme (est) passif quand il entend la parole, « actif quand il y joint la pensée [1]... » Ceci semble dire quelque chose; mais il s'agit de savoir comment l'enfant peut être actif dans cet acte mystérieux, ou plutôt impossible. Pour joindre la pensée au mot entendu, il faut avoir la pensée indépendamment du mot; mais, dans le système, il est impossible de concevoir la pensée que par le mot joint à la pensée. Voilà la difficulté.

On répond qu'il se trouve dans l'âme de l'enfant des idées antérieures, quoique non perçues, qui attendaient les paroles pour se joindre à elles; sans quoi l'homme n'apprendrait rien de plus que l'animal [2]. Mais il ne suffit pas à l'enfant d'avoir des idées latentes, ignorées de lui; car si elles sont ignorées de lui, elles sont jusque-là comme nulles pour lui; or, encore une fois, pour les joindre lui-même au mot qu'il entend, il faut qu'il les connaisse autrement que par le mot entendu. Il répugne donc, de toute manière, que l'enfant soit actif dans cette opération.

Mais quelqu'un supposera peut-être que M. de Bonald s'est mal exprimé quand il a dit que l'enfant est

[1] Voir pour toutes les citations qui précèdent, *Recherches phil.*, I, p. 202 à 206.

[2] *Ibid.*

actif dans cette opération ; et il s'imaginera que, d'après sa théorie, il doit y avoir, dans l'âme de cet enfant, juste autant d'idées latentes que la langue qu'on lui parlera comprend de mots ; et, à mesure que la parole tombe sur cette âme, chaque mot réveille son idée correspondante, laquelle s'attache à lui immédiatement et naturellement. C'est, en effet, ce que l'auteur paraît insinuer quand il dit : « Et remarquez que ces pensées... « se trouvent dans l'esprit de l'enfant prêtes à se joindre « aux sons les plus divers, et indifférentes à toutes les « langues qu'on voudra lui faire entendre ; en sorte que « son esprit est réellement une table rase prête à rece- « voir tous les traits qu'on y voudra graver[1]. » Voilà sans doute une explication qui paraîtra bien simple : supposons que Dieu ait déposé dans l'âme un nombre voulu d'idées, et qu'il ait établi une langue contenant exactement le même nombre de mots ; rien de plus facile que de supposer que chaque mot prononcé fera jaillir l'idée correspondante, comme chaque touche du clavier fait sortir la note qui lui est propre. Mais il faudrait pour cela que Dieu eût aussi établi entre chaque mot et chaque idée un rapport spécial, particulier, nécessaire, afin que le mot réveillât toujours, inévitablement, l'idée et rien que l'idée qui lui est propre. Malheureusement, c'est ce qui n'existe point, et cette correspondance des mots et des idées n'est qu'une belle utopie. Touchez un clavier, à quelque note que ce soit ; la note sortira inévitablement, si l'instrument est bon. Articulez un mot à l'oreille de l'enfant, dans quelque langue que ce soit ; aucune idée ne se réveille. Et plus tard, suffirait-il donc de prononcer un mot de-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 205.

vant un homme pour réveiller en lui l'idée qui correspond à ce mot? Prononcez un mot chinois devant un Parisien; que pourra-t-il y comprendre?

Il serait peut-être permis de s'étonner qu'on eût recours, pour étayer un système, à des explications si contraires aux faits; et nous préférons, comme plus sage, cet aveu important, par lequel conclut M. de Bonald : « Comment, dans cette expression, recueillie « et pensée dans le cerveau, l'âme perçoit-elle son « idée? On l'ignore, et sans doute on l'ignorera tou- « jours [1]. »

Les traditionalistes d'aujourd'hui ne sont pas moins embarrassés pour dire comment l'instruction donne la première idée. Les uns en appellent volontiers à la toute-puissance de Dieu Dieu ne peut-il pas faire que les mots soient compris dès qu'ils sont prononcés, sans que nous sachions le *comment?* Oui, cela est possible, et cela s'est vu. On a vu des hommes prononcer un discours en leur langue devant une multitude de barbares de différentes langues, et être compris de tous. Mais c'est un miracle. Et si vous voulez vous convaincre que Dieu ne fait pas ce miracle tous les jours, vous n'avez qu'à prononcer une phrase de français devant quelques Allemands, ou seulement un mot quelconque devant un jeune enfant.

D'autres continuent à soutenir que la parole donne la première pensée, mais ils se refusent à examiner comment cela se fait; ils prétendent n'y être point obligés. C'est un mystère, mais c'est un fait; et ils partent de là. Que ne disent-ils plutôt : c'est impossible, mais c'est un fait.

[1] *Recherches phil.*, I, p. 411.

D'autres, affectant une confiance entière, dédaignent cette chétive difficulté et nous renvoient simplement aux *bonnes* et aux *nourrices*. Nous sommes persuadés, jusqu'à preuve du contraire, que les nourrices n'en savent pas plus sur ce point que les plus savants traditionalistes.

Cherchons ailleurs quelques lumières.

Il n'est pas sans intérêt de rechercher comment les hommes se communiquent leurs pensées et s'instruisent les uns les autres; mais c'est une chose qu'il n'est pas très-facile d'expliquer. Nous aurons besoin pour cela d'une grande attention de la part du lecteur. C'est ici le point décisif du débat avec les traditionalistes; et quelques détails seront nécessaires.

Les hommes ne peuvent en instruire un autre, lui communiquer une connaissance, une seule idée, que par l'*enseignement*, c'est-à-dire par le moyen des signes.

Le signe, dans sa plus large acception, est toute chose dont la connaissance nous fait connaître une autre chose : *quod prius notum nos ducit in cognitionem alterius*.

Par rapport à l'emploi qu'on en fait et à la propriété qu'ils ont de nous apprendre quelque chose, on peut diviser les signes en trois classes bien distinctes : 1° Il y a des signes naturels ou de la nature, dont ni l'emploi ni la valeur ne dépendent de la volonté des hommes, mais de la nature toute seule; 2° Il y en a dont l'emploi dépend des hommes et de leur volonté, ce sont des signes volontaires et intentionnels; mais dont la valeur et la signification sont indépendantes de la volonté de celui qui les emploie; en un mot, des signes naturels qui peuvent être ou n'être pas employés par les hommes, mais qui, s'ils le sont, ont par leur nature un tel rap-

port avec un autre objet, qu'ils y font naturellement penser; 3° Enfin, il y a des signes volontaires, intentionnels, ou dont l'emploi dépend de la volonté; et qui, de plus, n'ayant par eux-mêmes aucun rapport naturel et nécessaire avec l'objet à connaître, ne peuvent être liés avec lui et y conduire la pensée qu'en vertu d'une convention faite entre les hommes. C'est pourquoi on les appelle signes conventionnels ou arbitraires.

Il faut examiner ces trois genres de signes en détail.

1° Quant aux signes de la nature, tout le monde les voit et les connaît; nous avons tous sous les yeux une foule d'objets sensibles qui nous font penser à d'autres objets, distincts d'eux-mêmes. Ces objets sensibles peuvent nous faire penser soit à d'autres objets sensibles et physiques, soit à des choses insensibles.

L'objet sensible auquel ils nous font penser peut être 1° un objet physique présent, quand l'objet-signe étant lié avec l'autre ou dirigé vers lui, notre vue ou notre attention se trouve portée du premier sur le second. Telle serait une chose qui étant unie avec une autre pourrait conduire à la considérer; tel le projectile que l'œil suit, et qui porte le regard vers l'objet où il tend; tel un geste involontaire, mais indiquant l'objet qui l'a provoqué. 2° Un objet physique absent, mais déjà connu. Par exemple, si un objet qui a quelque rapport ou quelque ressemblance avec un autre, ou seulement que nous sommes accoutumés à voir uni à un autre, se présente seul à nous, sa présence nous fait naturellement penser à l'autre. Ainsi un homme qui ressemble à mon père, me fera penser à celui-ci; le vêtement d'un individu nous rappelle ce même individu; la fumée nous indique la présence du feu; des traces sur le sol accusent le passage d'un homme ou d'un animal, etc.

3° Un objet imaginaire, lorsque, à l'occasion des objets que nous voyons, nous en concevons un différent d'eux tous, en réunissant, en séparant, en modifiant de diverses manières les qualités des premiers. Les artistes et les poëtes comprennent cela.

Les objets sensibles de la nature nous font penser aussi à des choses insensibles tout à fait distinctes d'eux-mêmes, à des choses abstraites, générales, intellectuelles. Plusieurs objets vus et considérés ensemble, suggèrent ou rappellent l'idée de nombre, applicable à tous les objets possibles. Leur petitesse ou leur grandeur, leur couleur ou leur forme, leurs ressemblances ou leur innombrables différences observées, comparées, etc., provoquent l'idée commune ou générale d'étendue, d'espace, de beauté, de forme, d'égalité, de supériorité, etc., etc. Leurs changements, leur déplacement, leur action réciproque, et surtout l'action des hommes les uns sur les autres et sur la matière, nous donnent ou nous rappellent l'idée de durée, de temps, de mouvement, d'ordre, d'action, de cause, et jusqu'à l'idée de cause universelle. C'est ainsi que les objets sensibles nous parlent et nous instruisent; et il est très-vrai de dire que la nature a pour nous un langage éloquent. « Les cieux *racontent* la gloire de Dieu, « et le firmament *publie* l'ouvrage de ses mains. Le jour « *parle* au jour, et la nuit à la nuit. Il n'y a point de « langue, point d'idiome, où leurs *paroles* ne soient « comprises. Leur *voix* résonne dans tout l'univers, et « *leur parole* se fait entendre jusqu'aux extrémités de la « terre[1]. »

Comment ces idées spirituelles, insensibles, abstrai-

[1] Ps. XVIII, 1-4.

les, etc., nous viennent-elles à l'occasion de ces objets sensibles, de leurs changements et de leurs qualités perçues? Nous viennent-elles, du moins quelquefois, naturellement, c'est-à-dire en vertu de la nature seule de notre esprit et de la nature de ces objets? Ou bien, ce langage du monde sensible a-t-il toujours et rigoureusement besoin, pour être compris, de nous être expliqué et enseigné par les hommes. C'est ce que nous verrons tout à l'heure.

Avant d'aller plus loin, disons qu'il est encore d'autres signes naturels, également indépendants de la volonté humaine, et qui nous font connaître ce qu'il y a dans les autres hommes de plus intime, de plus incorporel et de plus spirituel : leurs pensées, leurs sentiments, leur volonté. Qui ne sait que tout l'intérieur de l'homme se trahit au dehors, à son insu et contre sa volonté la plus formelle, dans ses yeux et sur tout son visage, dans le cri qui lui échappe ou dans le ton de sa voix, dans l'attitude de sa tête et de tout son corps, dans ses mouvements et ses gestes les plus irréfléchis. Lors même que l'acte extérieur est posé sciemment et volontairement, il peut être posé non dans le but de manifester le sentiment intérieur qui le produit, mais uniquement dans l'intention d'opérer l'effet extérieur et voulu; et alors cependant il ne manifeste pas moins involontairement le sentiment qui fait agir, sentiment bon ou mauvais, louable ou odieux.

Quel lien mystérieux existe-t-il entre ces dehors de l'homme et ce qui se passe au dedans, entre les changements ou les altérations de sa physionomie et les mouvements de son cœur; et comment les témoins d'un tel spectacle apprennent-ils à lire dans le phénomène extérieur, l'acte ou la passion intérieure? C'est sur quoi

les savants ne sont pas d'accord : les uns pensent que nous observons d'abord ce qui se passe en nous, et qu'ayant plus ou moins distinctement remarqué que tel ou tel sentiment produit dans notre extérieur tel ou tel changement, tel ou tel mouvement, nous concluons, de ces mêmes modifications aperçues dans les autres, aux mêmes sentiments intérieurs. Il en est qui supposent que, sans tant de raisonnements, nous apercevons cette liaison immédiatement, intuitivement; c'est ce qu'ils appellent faculté d'interprétation. Quoi qu'il en soit, nous n'avons point à décider entre eux; nous aurons seulement à examiner tout à l'heure une autre explication, l'explication traditionaliste, qui consiste à dire que, pour saisir cette liaison mystérieuse, un enseignement des autres hommes, un enseignement formel, est rigoureusement nécessaire.

C'est assez pour le moment sur les signes involontaires. Mais,

2° les hommes emploient volontairement des signes naturels pour faire connaître à d'autres hommes, soit des objets sensibles, soit des objets insensibles. Ces signes sont faits alors et sont employés avec l'intention de signifier quelque chose; mais une fois faits et employés, ils ont, d'eux-mêmes et par leur nature seule, la vertu de faire connaître l'objet dont il s'agit. D'où vient cela? C'est qu'ils ne sont que la répétition ou l'imitation des signes de la nature; et dès lors leur efficacité est du même genre.

Que l'attention de l'enfant soit, naturellement, et par le fait seul des objets qui l'entourent, portée de l'un à l'autre; ou qu'un geste, le mouvement de votre bras, la direction de votre regard et de votre visage, soit le moyen qui l'y conduise; c'est pour lui le même genre de

signe, quoique l'un soit donné par la nature, et l'autre par l'homme. De même, qu'aux objets qu'il a sous les yeux, vous en ajoutiez d'autres, plus nombreux, plus variés de forme, de couleur, de grandeur, etc.; avec ces nouveaux objets que vous fournissez à son observation, il acquerra plus promptement, et en plus grand nombre, des idées abstraites, générales, de nombre, d'étendue, d'égalité, de supériorité, etc. Mais il les acquerra de la même manière, puisque vous n'avez fait devant lui que répéter la nature et multiplier ses signes. Autre exemple : vous répétez une action qui, dans vous ou dans un autre, avait marqué tel sentiment intérieur ou telle pensée ; l'action répétée rappellera nécessairement la même pensée et le même sentiment.

Au lieu de répéter et de présenter de nouveau les actions et les objets de la nature, vous bornerez-vous à les imiter, à les reproduire dans leur tout ou seulement sous quelque rapport; à reproduire, par exemple, leur forme, leur mouvement, un de leurs actes, par le geste et la mimique, par le dessin et la peinture; ou bien encore, leur son et leur cri, par les inflexions de la voix? Alors ces signes naturels feront penser nécessairement, et d'eux-mêmes, aux objets qu'ils imitent; et la pensée à ces objets pourra faire naître les idées intellectuelles que produirait la présence des objets eux-mêmes. Vous peignez par la pantomime le combat de deux animaux, l'un fort et l'autre faible; leur lutte prolongée, la défaite de l'un, la victoire de l'autre. Le spectateur pense à ces deux animaux et à tous leurs mouvements comme s'il les voyait; et cette pensée le conduira aussi bien que le feraient les objets eux-mêmes, à la pensée de nombre, de force, d'inégalité, etc. Encore un exemple : vous êtes devant quelqu'un, vous indiquez votre front et pre-

nez un air méditatif; cette imitation lui donnera, du travail intérieur de l'esprit, la même idée que lui donnerait l'homme le plus profondément absorbé dans ce genre de travail.

3° Enfin, voici une chose plus surprenante encore, et qui constitue l'enseignement proprement dit, non plus l'enseignement de la nature ou l'enseignement naturel, mais l'enseignement purement humain, social, et même le plus en usage dans la société. L'homme emploie volontairement, à son gré, et dans l'intention de faire penser à un objet sensible ou insensible, un signe qui de lui-même n'a aucune liaison avec cet objet, un signe qui de sa nature est incapable d'éveiller l'idée de cet objet, et même de tout objet autre que lui-même. Et cependant, voici la merveille! ce signe donne ou réveille l'idée de l'objet, comme le veut et aussi souvent que le veut celui qui l'emploie!

Pénétrons ce mystère.

Un signe de ce genre, qui n'a aucun rapport avec l'objet à indiquer, en donne cependant ou en rappelle la pensée. Comment cela se fait-il? C'est qu'il est lié avec lui, non de lui-même ou naturellement, mais par une convention antérieure et arbitraire. C'est pour cela qu'on appelle les signes de ce genre, des signes *institués*, *conventionnels*, *arbitraires*, *artificiels*. C'est un geste convenu, un mouvement quelconque, un caractère écrit, un son de la voix, diversement modifiée selon les mille objets à indiquer; ce sont le plus souvent des articulations, des paroles ou des mots, qui n'ont par eux-mêmes aucune signification naturelle, et ne sont signes que par la volonté des hommes[1].

[1] M. de Bonald dit quelque part : « Les mots ne sont pas les si-

Il est facile de comprendre qu'un signe de ce genre puisse nous faire penser à un objet, soit corporel, soit incorporel, que nous connaissons déjà, quand nous sommes convenus avec nous-mêmes et avec les autres de lier tel mot ou tel signe à tel objet. Nous étant accoutumés à penser simultanément au signe et à l'objet, il est naturel que l'un ne se présente plus à notre esprit sans l'autre. C'est une loi de l'association de nos idées. Alors on peut dire véritablement que le mot présente ou réveille l'idée.

Mais lorsque nous ne connaissons pas l'objet et que nous n'avons jamais pensé à cet objet, comment un mot ou un signe arbitraire peut-il nous en donner l'idée? Par lui-même il n'a aucun rapport avec l'objet; par conséquent il est incapable de nous y faire penser. D'un autre côté, puisque nous ne connaissons pas l'objet, nous n'avons pu antérieurement convenir avec nous-mêmes ni avec les autres d'attacher ce mot à cet objet. Comment donc peut-il nous en donner l'idée? Car enfin, comprendre le mot qu'on nous adresse, ce serait savoir quel objet il indique; or comment le savoir, si nous ne connaissons pas déjà cet objet?

Il semblerait suivre de là que le mot ne peut jamais rien nous apprendre. En effet, quand on prononce un mot devant nous, ou nous connaissons l'objet qu'il signifie, et alors il ne nous apprend rien. Ou nous ne connaissons pas cet objet, et dans ce cas il ne nous apprend rien encore, puisque nous ne savons pas ce qu'il signifie. C'est ce qu'avait très-bien compris M. de Bo-

« gnes, mais l'expression naturelle de la pensée. » *Principe constit. de la soc.*, p. 55. — Cette manière de dire nous semble inadmissible.

nald : « Si je n'avais vu, dit-il, aucune *maison*, et que « je ne susse pas ce que c'est que *volonté*, je ne m'en- « tendrais pas moi-même lorsque je prononce *volonté*, « *maison*; et ceux à qui j'adresserais ces mots ne m'en- « tendraient pas davantage, s'ils n'avaient vu préala- « blement le même objet et acquis la même connais- « sance[1]. On ne peut parler aux hommes que de ce « qu'ils connaissent[2]. »

Mais il s'ensuivrait que la parole ne pourrait jamais nous donner une seule idée; et cependant le fait est là : tous les jours les hommes donnent à d'autres hommes des idées et des connaissances réelles.

« L'homme qui instruit, selon M. de Bonald, déve- « loppe les rapports et ne donne pas des idées[3]. » L'auteur oublie que, dans son système, c'est l'instruction même qui donne la perception de la première idée : et que dans cette opération il ne peut être question de rapports à développer, puisque cette idée est la première. D'ailleurs, s'il fallait admettre que l'instruction ne donne aucune idée, comme, d'après le système, la spontanéité individuelle ne peut non plus en donner aucune; que deviendrait l'esprit humain, et ne serait-il pas fatalement condamné à l'ignorance absolue? Mais le fait est que dans le système, comme dans la réalité, la parole et l'enseignement donnent des idées, des connaissances. Comment cela se fait-il? Comment un homme enseigne-il un autre homme? Voilà ce qu'il est de notre devoir d'expliquer, comme c'est aussi le devoir des traditionalistes. Encore une fois, il ne s'agit point d'al-

[1] *Essai*, p. 249.
[2] *Ibid.*, p. 48.
[3] *Ibid.*

léguer ici le mystère, d'invoquer la toute-puissance de Dieu ; il s'agit de montrer, si on le peut, comment le fait est possible, comment il peut s'opérer sans miracle.

Si l'on veut donner à quelqu'un, par un mot nouveau pour lui, l'idée d'un objet sensible, d'un animal, d'un arbre, d'un corps quelconque, qu'il n'a jamais vu, il est clair qu'on ne pourra y parvenir, qu'à l'aide des objets qu'il connaît déjà, ou des termes qui les désignent. Il faudra prendre, dans les autres corps qu'il connaît, de celui-ci une forme, de celui-là une qualité, etc., et en réunissant, en combinant ces formes et ces qualités en faire un tout, qui sera l'objet exprimé par le mot nouveau. C'est ce qu'explique très-bien M. de Bonald, sans s'apercevoir peut-être qu'il donnait des armes contre lui. « Si une nourrice imprudente, dit-il, veut effrayer « son enfant de l'apparition de quelque monstre hi- « deux, de quelque chimère horrible, ou lui promettre, « pour l'apaiser, qu'il viendra une belle dame toute « blanche qui lui portera de beaux habits, que fait-elle, « et que peut-elle faire autre chose, que de rassembler « des parties d'homme, d'animal, de végétal, etc., par- « ties réellement existantes en divers sujets de la na- « ture physique, mais entre lesquelles cette femme sup- « pose un rapport qui n'existe que dans son imagination « et dans celle de l'enfant? Car jamais l'enfant ne com- « prendrait sa nourrice et ne céderait à la frayeur ou à « l'espoir, s'il n'imaginait, et par conséquent s'il n'avait « vu auparavant ou connu toutes les parties d'homme « ou d'animal dont cette femme veut lui faire persuader « le bizarre assemblage. Mais ce monstre existe, ou en « détail et séparément dans la nature, ou intégralement « dans l'imagination ; et s'il n'avait aucune existence, je « le demande, de quels signes compréhensibles la nour-

« rice pourrait-elle se servir pour en parler à son en-
« fant? Prenons un exemple dans un sujet moins physi-
« que, pour arriver ainsi peu à peu jusqu'à l'objet le
« plus intellectuel. Lorsque je parle de l'hypothénuse à
« un enfant qui a quelque teinture de géométrie élé-
« mentaire, mais qui ne connaît pas cette propriété du
« triangle rectangle, il ne m'entend pas, et ce son ne
« produit en lui aucune pensée. Mais si je décompose
« les divers rapports qui forment cette idée, que je lui
« parle de lignes, de perpendiculaire, d'angle, de trian-
« gle, de carré, etc., il me comprend, parce qu'à chacun
« de ces mots il attache l'idée correspondante, et qu'il
« réunit toutes ces idées par une faculté particulière de
« son esprit, pour en faire une seule idée collective ou
« abstraite, en même temps que, par une opération de
« son organe vocal, il emploie l'expression réduite de
« l'hypothénuse, à la place de ces mots : carré fait sur
« la base d'un triangle rectangle dont cette base est un
« des côtés, et qui est égal à la somme des carrés faits
« sur les autres côtés [1]. »

On procéderait d'une manière analogue s'il s'agissait de donner à quelqu'un, qui l'ignore, l'idée de Dieu. Pour lui expliquer ce qu'on entend par ce mot *Dieu*, on prendrait les idées partielles qu'il a dans l'esprit, les qualités et les perfections qu'il connaît, etc.; et, de ces perfections réunies et conçues à un degré supérieur à tout, se formerait en lui l'idée de *Dieu*. C'est encore l'éminent auteur qui va nous faire comprendre cette opération. Il suppose un premier législateur instruisant une horde de sauvages : « Ce législateur, dit-il, apprit donc
« aux hommes que *Dieu existait;* et, obligé de leur ex-

[1] *Essai*, p. 258-261.

« pliquer la signification de ces mots, il développa, dans « les divers rapports ou conséquences, l'idée qu'il vou- « lait leur en donner, et leur dit, dans la langue qu'ils « entendaient, que cet être, qui s'appelait *Dieu*, était un « *être bon* et *puissant* plus que l'homme, qui *avait fait tout* « ce qu'ils voyaient ; qu'il fallait l'*aimer*, puisqu'il était « *bon*, et qu'il avait fait l'homme pour lui, et l'univers « pour l'homme ; qu'il fallait le *craindre*, parce qu'il était « *puissant*, et qu'il pouvait détruire l'homme et l'univers ; « qu'il *récompensait les hommes bons* et *punissait* les hom- « mes *méchants*, etc... Mais il eût été entièrement égal « de tenir aux hommes le discours qu'on vient de lire ou « de leur débiter, comme des bouffons de comédie, des « mots forgés à plaisir ; si les auditeurs n'eussent eu « dans l'esprit, antérieurement aux paroles de l'orateur, « les idées d'*être*, de *bonté*, de *puissance*, de *comparaison*, « de *relation*, de *temps*, d'*action universelle*, de *devoir*, « d'*amour* et de *crainte*, de *bien* et de *mal*; idées qu'ils « attachaient dans le même ordre à chacun de ces mots, « à mesure qu'ils étaient prononcés... Sans ces idées, « nécessairement antérieures aux mots, puisque les « mots n'en sont que l'expression, l'orateur n'aurait pro- « duit sur les auditeurs d'autre effet que celui que pro- « duirait sur le peuple de Paris un Talapoin qui vien- « drait le prêcher en langue des Mantchoux ; et bien « loin que de ce discours il eût résulté quelque change- « ment dans les volontés des hommes en société et une « meilleure direction de leurs actions, ils n'auraient pas « même conservé l'impression des sons qu'ils auraient « entendus, et ne se seraient rappelés cet orateur que « comme on se rappelle un fou ou un bouffon [1]. »

[1] *Essai*, p. 262-264.

De ces exemples il ressort une conséquence décisive dans la question présente. S'il est impossible de donner à quelqu'un par la parole une idée nouvelle d'objet ou de qualité sensible, autrement qu'à l'aide des idées de ce genre qu'il possède déjà; il faut donc qu'il possède quelques idées avant cet enseignement, et sans cette connaissance préalable, l'enseignement de la parole ne donnerait aucune idée. Tous les discours et toutes les explications possibles ne sont pas capables de donner à l'aveugle-né l'idée de la couleur, qu'il n'a jamais vue; ni au sourd de naissance, l'idée du son, qu'il n'a jamais entendu.

Par le même raisonnement, on voit que pour donner à quelqu'un une idée intellectuelle, générale, abstraite, il faut déjà, dans son esprit, d'autres idées intellectuelles et générales; pour lui donner l'idée de Dieu, il faut qu'il ait l'idée de l'*être* et de plusieurs perfections, qui peuvent être considérées comme un développement de cette première idée. Et en confirmation de cette doctrine, nous aimons à recueillir ces paroles de l'éminent philosophe que nous avons tant de fois cité : « L'homme « donc qui enseigne, même un enfant, ne fait que déve- « lopper les conséquences ou les rapports de l'idée fon- « damentale d'*être*, qu'il trouve dans son esprit; point « commun d'intelligence entre le maître et l'élève, « sans lequel ils ne pourraient s'entendre. Le maître « développe ces rapports, enveloppés les uns dans les « autres, et que la méditation (même sans l'enseigne- « ment?), parvient tôt ou tard à extraire; en donnant à « l'élève le signe qui les exprime et qu'*il lui explique* « par des signes d'autres rapports *antérieurement con-* « *nus*; en sorte que dans l'instruction, même la plus « élémentaire, il arrive nécessairement un moment (et

« précisément c'est le premier), où l'esprit du maître « est devancé par celui de son élève[1]. »

Ainsi, nous ne disons pas que, avant l'enseignement, l'idée elle-même, celle qu'on veut donner à l'élève, doive se trouver formellement dans son esprit, même à l'état latent ou de caractère incolore, comme le suppose perpétuellement l'auteur des *Recherches philosophiques*[2]; mais nous disons que d'autres idées, antérieures et du même genre, doivent s'y trouver; et c'est à l'aide de ces idées antérieures que peut se former la nouvelle idée. Mais il faut bien remarquer que ces idées antérieures doivent s'y trouver, non à l'état latent, inaperçues, incolores, comme le suppose encore l'illustre auteur, mais à l'état de perceptions et de connaissances réelles. Sans cela, de quoi lui serviraient-elles pour comprendre le mot et composer la nouvelle idée?

Le langage et la parole restent nécessairement, fatalement incompris, si l'élève ne sait rien, ne connaît rien avant cet enseignement; et ce n'est qu'en partant, avec lui, de ces connaissances qu'il possède, qu'on peut l'amener à des connaissances et à des vérités nouvelles. Aristote avait déjà reconnu ce principe quand il a dit : « Toute science raisonnée est fondée sur une connais- « sance antérieure, sur les principes; de même tout en- « seignement est fondé sur une connaissance antérieure: « *Omnis doctrina, omnisque rationalis scientia in antece- « denti cognitione fundatur*[3], » Saint Augustin, saint Thomas[4], et tous les philosophes qui ont examiné la ques-

[1] *Essai*, p. 282.

[2] *Passim*.

[3] *Poster. Analyt.*, lib. I. Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.

[4] Dans leur Traité *de Magistro*. Voir ci-après, ch. VI.

tion, ont proclamé ce principe si contraire au célèbre axiome de M. de Bonald; ils ont dit *que pour être enseigné par la parole, il faut déjà savoir quelque chose.*

Il suit de là rigoureusement que ce n'est point l'enseignement de la parole qui donne à l'enfant les premières idées; il est impossible que la première idée ou la première connaissance lui vienne de cet enseignement. Ainsi croule par sa base le système traditionaliste.

En effet, supposons un enfant dont les organes sont suffisamment développés, et qui est capable de concevoir les premières idées intellectuelles. Il perçoit de lui-même par les sens, les objets physiques; il perçoit le son de la voix, comme les autres qualités sensibles. On prononce, pour la première fois, à son oreille, le terme d'une idée générale ou intellectuelle. Prenons une des idées les plus vulgaires et les plus faciles : l'idée générale d'égalité ou d'inégalité. On prononce donc devant lui le mot *égalité*, *inégalité*. C'est pour lui une sensation, comme tant d'autres; et rien de plus. Il n'en comprend pas la signification, il ne soupçonne pas même qu'elle ait une signification; et ce mot serait vingt fois répété, qu'il n'y verrait autre chose qu'une sensation répétée[1]. Pour qu'il le comprît, ce mot, et en saisît la signification, il faudrait qu'il sût quel objet ou

[1] Rigoureusement, il pourrait se faire que s'il entendait ce mot plusieurs fois répété, constamment du même ton ou avec des tons variés, il pourrait se faire que, de lui-même, à l'occasion de ces sensations semblables ou différentes, il conçût quelque idée d'égalité ou d'inégalité, de ressemblance ou de différence, comme il pourrait la concevoir à l'occasion de plusieurs autres sensations. Mais il n'en comprendrait pas davantage le mot; et le mot ne serait point pour lui le signe de la pensée de celui qui parle.

quelle idée il représente. Or c'est ce qu'il lui est impossible de savoir; puisque cette parole n'a aucune propriété naturelle qui par elle-même fasse penser à cet objet ou à cette idée. Par elle seule, cette parole ne signifie rien, ce n'est point un signe naturel, et elle n'a de valeur que parce les hommes sont convenus de lui en attribuer une. Pour ceux qui les établirent les premiers, certains mots purent avoir leur raison d'être; mais, pour l'enfant, les mots n'ont rien de nécessaire, ce sont des sons arbitraires, qui pourraient être remplacés par des sons et des mots tout différents.

Il ne saurait donc comprendre ce mot *égalité, inégalité*, ni savoir ce qu'il représente, à moins qu'on ne le lui explique. Mais comment le lui expliquer, et par quels moyens? Sera-ce avec d'autres mots? Mais il ne comprendra pas ceux-ci davantage, à moins qu'ils ne lui soient expliqués à leur tour; et ainsi de suite, à l'infini. Il est donc de toute impossibilité qu'il comprenne ce mot et qu'il conçoive l'idée dont il est l'expression par le moyen des mots ou des signes conventionnels. Pour l'initier à la convention qui établit ce mot comme représentant telle idée, il faut, entre lui et son initiateur, un point commun, un point compris de l'un et de l'autre, d'où ils puissent partir ensemble. Or, il n'y a pour cela que le signe naturel; c'est évident. On lui fera donc un signe naturel; on lui montrera, je suppose, deux objets bien distincts, et l'on prononcera le mot *égaux, inégaux; égalité, inégalité*. Il parviendra ainsi à comprendre ce que veut dire cette parole.

Et voilà justement, ajoutent les traditionalistes, comment la parole donne à l'enfant la première idée; c'est la méthode des *nourrices*.

Nous disons, nous : Voilà qui démontre bien claire-

ment que ce n'est pas la parole qui donne à l'enfant cette idée. Analysons les choses.

Le mot d'abord prononcé ne dit rien à l'enfant, il n'est pas compris et ne saurait l'être; mais ensuite on lui montre deux objets distincts, on attire son attention sur ces deux objets, et spécialement sur leur rapport visible d'égalité ou d'inégalité. C'est là le moment précis où l'idée naît en lui, et le moyen qui la fait naître en lui est exclusivement la présence et l'observation des objets. Dans un troisième moment, et toujours en présence de ces objets, on répète le mot *égalité*, *inégalité*. Il a maintenant l'idée que ce mot exprime, la présence des objets la lui a donnée; mais il semble difficile qu'il comprenne aussitôt, et du premier coup, que ce mot exprime l'idée qu'il a dans l'esprit, et qu'on veuille par ce mot signifier cette idée. Seulement, il éprouve en même temps ces deux impressions, la sensation du mot et la perception mentale de l'idée. Une seconde fois, en présence des mêmes objets ou d'objets semblables, on répétera le même mot, et la même simultanéité d'impressions se produira en lui. On répétera cette opération une troisième, une quatrième fois, et comme il éprouvera toujours simultanément la sensation du mot et la perception de l'idée, ces deux impressions se lieront bientôt dans son esprit, de manière que, par une loi bien connue de l'association des idées et des sentiments, ces deux impressions ne se présenteront plus l'une sans l'autre, et que le mot prononcé devant lui, même dans l'absence des objets, lui rappellera immédiatement l'idée. Quand il entendra désormais les autres hommes prononcer ce mot, il comprendra qu'ils veulent exprimer cette idée, et lui-même, dès qu'il en sera capable, l'emploiera pour représenter la même idée.

Voilà, croyons-nous, comment l'enfant comprend la parole et apprend à parler. Ce que nous disons de la parole, nous le disons, par les mêmes motifs, de toute espèce de signes conventionnels. Par où l'on voit que l'enfant ne comprendrait jamais l'enseignement social et ne pourrait être instruit par cet enseignement, si de lui-même il n'était capable de comprendre auparavant un autre langage, celui des signes naturels qu'on lui fait dans ce but.

Mais vous voyez bien, nous dira peut-être quelque traditionaliste, que c'est toujours par l'enseignement, par les signes naturels, si vous voulez, que viennent les premières idées ; et que, sans un enseignement de ses semblables, l'homme n'aurait pas d'idées.

Si l'enfant peut ou ne peut pas avoir d'idées sans le secours des signes naturels donnés par les hommes, nous l'examinerons avec vous. Mais reconnaissez d'abord, c'est une nécessité, qu'il peut avoir des idées sans la parole et avant la parole, et que s'il ne pouvait rien connaître que par la parole, il ne connaîtrait jamais rien. Que devient alors votre théorie fondamentale sur la parole et la pensée? Que deviennent tous les dithyrambes qu'on nous a fait entendre en l'honneur de la parole, du verbe humain et de sa nécessité pour naître à la vie de l'intelligence, etc.? Assurément les dithyrambes en l'honneur de la parole peuvent être légitimes; elle en mérite, elle en est digne à bien des titres; mais elle n'en veut ni de faux, ni d'exagérés.

Ils répondront sans doute qu'en soutenant la nécessité de la parole pour penser, ils n'entendent point exclusivement, par la parole, les mots établis ou conventionnels, mais aussi le langage des signes; ils pourront donc de la sorte maintenir leur dogme fondamental

que toute idée est impossible sans un enseignement, paroles ou signes. — Mais, d'après ce que nous avons vu, ce n'est pas assez de dire que, pour donner naissance à l'idée, il faut indifféremment des paroles ou des signes; on doit commencer par reconnaître que la parole ne peut être ce moyen, et, par la même raison, qu'aucun signe établi ne peut être ce moyen.

Restent les signes naturels. Est-il vrai que du moins les signes naturels soient nécessaires pour la naissance de la première idée? C'est ici le dernier poste où puisse se retrancher le traditionalisme, la dernière hypothèse qu'il puisse imaginer pour son salut.

Rappelons-nous que les signes naturels, comme nous l'avons montré, sont de deux espèces : les signes naturels volontairement employés par les hommes, quoique leur signification ne dépende pas des hommes, puisqu'elle est naturelle; et les signes purement naturels, donnés par la nature seule, et qui ne sont autre chose que les objets sensibles, tels qu'ils nous sont présentés dans le spectacle de l'univers et le cours de la vie. Or, avons-nous dit, les premiers ne sont que la répétition ou même l'imitation des signes ou des objets de la nature. Si donc les premiers peuvent naturellement provoquer des idées, à plus forte raison les seconds le peuvent-ils et le doivent-ils. Que fait-on quand on instruit un enfant par des signes naturels? Pas autre chose que ceci : on reproduit devant lui les objets, on répète les actions qu'il trouve dans la nature, ou simplement on les imite et on les lui rappelle par une image plus ou moins ressemblante. Ce secours peut lui être très-utile pour son développement intellectuel; par là, on le conduit à penser d'abord aux objets et aux actes de la nature, à les considérer sous divers points de vue, et de

là il s'élèvera lui-même plus promptement aux idées insensibles. Néanmoins, même en l'absence du secours humain, les objets et les actions qu'il aperçoit dans la nature lui offrent par eux seuls des qualités et des rapports, des ressemblances et des différences à observer, et, à leur occasion, il peut concevoir les idées correspondantes. Dans l'exemple que nous avons discuté, d'un enfant qui perçoit pour la première fois l'idée d'égalité ou d'inégalité, nous avons vu qu'il la perçoit à l'occasion de deux objets qu'un homme expose à son regard ; mais sans le secours d'aucun homme les objets peuvent également, et d'eux-mêmes, s'offrir à sa vue, il peut les considérer de la même manière et sous le même rapport; et alors il reçoit nécessairement la même idée. Ce serait donc une erreur de croire que pour produire la première idée, le signe sensible, qui en est l'occasion, doive être donné nécessairement par une volonté humaine, puisqu'il peut être également donné par la nature seule.

Il y a plus : les signes naturels donnés par l'homme n'étant que la reproduction ou l'imitation des signes donnés par la nature, c'est-à-dire des objets et des actes de la nature ; si ceux-ci ne pouvaient rigoureusement donner aucune idée, il est évident que ceux-là ne le pourraient jamais. Lors donc qu'on affirmerait que l'enfant peut recevoir la première idée par l'enseignement naturel de l'homme, on affirmerait par là même qu'il peut aussi la recevoir du seul spectacle des choses sensibles et de ses propres sensations; ce qui rend évidente la non nécessité de l'enseignement humain, même par signes naturels, pour penser. Et ainsi s'évanouit le dernier espoir du traditionalisme.

Nous résumons la vraie doctrine sur cette matière.

Loin que l'enseignement par la parole ou par tout autre signe conventionnel, soit nécessaire pour produire la première idée intellectuelle, il est radicalement impossible que cet enseignement la produise.

Loin que l'enseignement humain par signes naturels soit nécessaire à l'enfant pour recevoir cette idée, on ne saurait supposer qu'il puisse la recevoir par ce moyen, sans affirmer par là qu'il peut la recevoir autrement, à savoir par la seule expérience de la nature sensible.

Maintenant, si, ne parlant plus des premières idées à donner à l'enfant, mais du développement ultérieur de son esprit, nous voulions examiner, par rapport à ce développement, l'importance relative de ces trois genres d'enseignement, nous aurions à les classer dans un ordre tout inverse.

Sans doute, le spectacle de la nature et les objets sensibles qui frappent son attention pourront lui fournir quelques nouvelles idées. Cependant il trouvera un secours bien plus puissant dans le commerce de la société, à part même tout enseignement par la parole. Plus les hommes, dans le dessein ou même sans le dessein d'agir sur son intelligence, lui offriront d'objets et d'actions à considérer, plus ils imiteront devant lui et multiplieront ce spectacle varié; plus aussi son attention sera excitée et son activité intellectuelle provoquée, plus il acquerra d'idées et de connaissances. On a toujours remarqué que l'enfant sourd-muet, né dans une famille opulente et de mœurs cultivées, passant sa vie au milieu d'une société nombreuse, au sein d'une riche civilisation et de ses brillants produits, est toujours bien plus développé, même quand il est resté étranger à toute connaissance de nos langues, que le malheureux sourd-muet, relégué au fond des cam-

pagnes, qui n'a pour tout spectacle que la vue de quelques champs avec leurs productions monotones, quand toutefois il n'est pas habituellement confiné dans sa pauvre chaumière.

Le milieu social, par lui seul, est pour l'enfant une source abondante d'idées et de connaissances. Mais rien n'est comparable à l'enseignement proprement dit, à l'enseignement par la parole et par l'écriture. Les paroles et les mots, outre que leur emploi est ce qu'il y a de plus facile, sont l'expression la plus appropriée des conceptions mentales, et se lient merveilleusement avec elles. Et comme les hommes qui entourent l'enfant sont riches en idées et en connaissances de tout genre, qu'ils ont puisées soit dans leurs propres réflexions, soit dans un long enseignement social, ils peuvent, s'ils ont quelque tendresse pour ce novice de la vie et quelque souci de son avancement, les faire passer dans son âme avec une facilité merveilleuse, et l'associer ainsi largement à tout le patrimoine de la science humaine.

CHAPITRE VI.

AUTORITÉS CONTRE LE NOUVEAU SYSTÈME.

Nous n'avons point à examiner en ce moment la valeur d'une raison formée, ou seulement capable de raisonner, ni à chercher sur ce point le sentiment de toute la tradition. La nouvelle école prétend que l'individu, quelque cultivé qu'on le suppose par la société, ne saurait de lui-même connaître aucune des vérités morales et religieuses, avant que ces vérités lui aient

été positivement enseignées. Rien ne serait plus facile que de lui opposer l'enseignement contraire de l'Ecriture sainte, des saints Pères et des docteurs, des théologiens et des philosophes; c'est là une question examinée dans tous les siècles, constamment résolue dans le même sens, et sur laquelle les traditionalistes sont en désaccord avec toute la tradition.

Mais comme nous recherchons ici quelle est la valeur de la raison humaine, *avant tout enseignement* et toute parole, la question semble plus nouvelle. Ceux qui l'ont soulevée prétendent même qu'elle n'a jamais été envisagée par la tradition, et qu'on ne saurait par conséquent leur opposer sur ce point l'autorité d'aucun docteur et d'aucun théologien. Nous avouerons, si l'on veut, que sur les rapports de la parole et de la pensée, sur l'antériorité de l'une ou de l'autre, la question n'avait jamais été posée aussi formellement ni traitée aussi directement qu'elle l'est de nos jours. Mais nous disons, et on le verra tout à l'heure, qu'elle a été aperçue et parfaitement comprise. Plus d'une fois il a été nécessaire de l'examiner et de l'approfondir dans ses principes, pour traiter d'autres questions qui lui étaient connexes et qui ne pouvaient être résolues sans que d'abord elle fût elle-même éclaircie. On ne l'a point posée formellement et discutée pour elle-même, précisément parce qu'il n'en était pas besoin. Tous étant unanimes sur ce point, qu'était-il nécessaire de combattre *ex professo* une erreur qui ne se produisait pas? Mais elle se produit aujourd'hui; et si nous trouvons des docteurs qui aient été obligés de se prononcer sur cette matière, ne fût-ce qu'en passant et pour asseoir sur ses principes la thèse qu'ils soutenaient, il sera permis sans doute de constater leur sentiment et d'in-

voquer leur autorité. Quel serait le sort de la polémique et de la vérité, si toute erreur nouvelle pouvait se prétendre inviolable, par ce motif que dans le passé elle n'a pas été combattue directement et sous son propre nom ?

Dans la matière présente, nous allons voir la tradition reconnaissant et posant des principes entièrement contraires aux principes du nouveau système. Nous ne parcourrons pas toute la chaîne des docteurs et des théologiens ; nous n'en prendrons que trois, mais trois principaux, qui suffiront pour représenter les trois grandes époques de la philosophie et de la théologie chrétienne : saint Augustin, pour les premiers siècles ; saint Thomas, pour le moyen âge ; Bossuet, pour les temps modernes. Ce plan nous offre un autre avantage et donnera au lecteur plus de sécurité. Au lieu de prendre, dans un grand nombre de saints Pères et de docteurs, quelques textes isolés et nécessairement abrégés ; nous pourrons, avec les trois que nous avons choisis, présenter des passages considérables, des parties de traités, où la pensée de l'auteur se déploie tout entière et se pose d'une manière incontestable.

§ I. — *Saint Augustin.* — 1° *De Trinitate.*

Le traité *de Trinitate* est connu comme l'un des chefs-d'œuvre de saint Augustin. A la fin de ce traité, le saint docteur entreprend de montrer dans l'âme humaine une image de la Trinité divine ; et pour cela, il compare notre verbe mental avec le Verbe éternel, c'est-à-dire notre pensée avec la pensée ou plutôt avec l'intelligence divine. Car, selon saint Augustin, le Verbe divin ne peut être appelé la pensée de Dieu : ce serait, ajoute-t-il,

« donner à entendre qu'il y a en Dieu quelque chose de « variable [1]. » Mais, pour nous, la pensée « et la con- « naissance vraie que nous concevons des choses, voilà « notre verbe intérieur ; nous l'engendrons en affirmant « intérieurement, et cette génération ne le fait point sor- « tir hors de nous. Mais lorsque nous parlons aux au- « tres, nons prêtons à notre verbe intérieur le ministère « de la voix ou de quelque autre signe corporel, afin que « cet avertissement sensible produise dans l'esprit de « celui qui écoute quelque chose de semblable à ce qui « ne cesse point de demeurer dans l'esprit de celui qui « parle [2]. »

Voilà bien nettement distinguées la pensée de l'homme, qu'il appelle son verbe intérieur, et sa parole proférée au dehors. Maintenant, c'est sur cette pensée intérieure qu'il va appeler notre attention, pour faire voir en elle, et non dans la parole extérieure, une image du Verbe de Dieu. « Quiconque, dit-il, est capable de com- « prendre ce verbe, non-seulement avant qu'il résonne « au dehors, mais encore avant que nous ayons dans la « pensée aucune image des sons; celui-là peut com- « prendre, celui-là peut voir dans ce miroir et dans cette « énigme une ressemblance de ce Verbe dont il est dit : « *In principio erat Verbum.* Car c'est là ce verbe (inté- « rieur) qui n'appartient à aucune des langues que par- « lent les nations, comme est notre langue latine [3]. »

Arrêtons-nous pour remarquer une chose capitale dans la question qui nous occupe. Le saint docteur nous invite à considérer la pensée intérieure non-seule-

[1] L. XV, c. XVI.
[2] L. IX, c. VII.
[3] L. XV, c. X, n. 19.

ment avant que le mot soit prononcé, mais, dit-il, avant que le mot soit pensé, soit imaginé. Saint Augustin croyait donc qu'on peut avoir une pensée avant d'avoir le mot présent à l'esprit; il croyait donc que l'on peut rigoureusement penser sans mots, et il n'aurait été nullement embarrassé du défi porté de nos jours, de penser à un objet sans penser au mot.

Il continue : « En effet, notre pensée, formée par ce « que nous savons, voilà le verbe que nous disons « dans notre cœur, et qui n'est ni grec ni latin, « ni d'aucune autre langue. Mais quand il est besoin « de le faire connaître à ceux à qui nous parlons, nous « employons quelque signe qui puisse le faire con- « naître; c'est ordinairement un son et quelquefois un « geste. Le premier s'adresse aux oreilles, le second « aux yeux; de sorte que par les signes corporels les « sens du corps lui-même saisissent ce qui est dans no- « tre esprit. Car faire un geste, qu'est-ce autre chose, « que parler en quelque sorte aux yeux?... Mais ces si- « gnes corporels et autres semblables, faits pour les « yeux ou pour les oreilles, ne s'adressent qu'aux per- « sonnes présentes, à qui l'on parle. Or on a inventé « des lettres, au moyen desquelles nous conversons « même avec les absents. Mais les lettres ne sont les si- « gnes que des mots, tandis que les mots dans le dis- « cours sont les signes des objets de notre pensée. « Ainsi la parole qui résonne au dehors est le signe du « verbe qui éclaire à l'intérieur, et c'est à celui-ci que « convient proprement le nom de verbe. Car ce verbe « que la bouche profère, n'est que la voix du verbe; et « s'il est lui-même appelé verbe, c'est à cause de celui « dont il est tiré, pour être proféré au dehors. Et de la « sorte notre verbe (mental) se fait pour ainsi dire voix

« corporelle, en s'unissant cette voix pour se rendre sen-
« sible ; comme le Verbe divin s'est fait chair, en s'unis-
« sant la chair pour se rendre sensible et se manifester
« aux hommes. Notre verbe se fait voix, mais il ne se
« change pas en voix; de même le Verbe divin s'est fait
« chair, mais il n'est pas changé en chair; à Dieu ne
« plaise. Car si notre verbe se fait voix et si le Verbe
« divin s'est fait chair, c'est en l'unissant à lui, et non
« en s'absorbant en elle. Ainsi quiconque veut avoir une
« image du Verbe divin, quelque imparfaite qu'elle soit,
« ne doit point considérer notre verbe qui résonne à
« l'oreille, soit lorsqu'il est proféré par la voix, soit
« même lorsqu'on en a la simple pensée sans rien pro-
« férer au dehors. Car souvent, sans rien proférer au
« dehors, on a la pensée des mots qui appartiennent
« aux langues parlées; on récite en soi-même des mor-
« ceaux entiers, sans que les lèvres y prennent part; on
« a présents à la pensée et on répète en silence, non-
« seulement des mots et des syllabes, mais encore des
« airs et des chants, qui bien que corporels et destinés
« au sens corporel de l'ouïe, ne produisent alors que
« leur image incorporelle. Mais il faut dépasser tout
« cela, aller plus avant, et pénétrer jusqu'à ce verbe hu-
« main qui nous offre une image quelconque, quoique
« en énigme, du Verbe divin..... Il faut pénétrer jusqu'à
« ce verbe de l'homme, à ce verbe de l'animal raisonna-
« ble, à ce verbe de l'image de Dieu qui n'est pas née
« de Dieu, mais qui est faite par lui; non à ce verbe qui,
« proféré dans le son, ou simplement pensé dans l'image
« du son, appartient nécessairement à quelque langue;
« mais à ce verbe qui précède tous les signes capables
« de l'exprimer, et qu'engendre la science qui est en
« nous, quand cette science est affirmée intérieurement,

« comme elle est en effet... Tout ce que l'esprit humain « connaît, soit par lui-même, soit par les sens de son « corps, soit par le témoignage des autres hommes, il « le tient caché dans le trésor de la mémoire; et c'est « là ce qui engendre le véritable verbe, quand nous di- « sons ce que nous savons; verbe (il faut le remarquer) « qui précède tout son, qui précède toute pensée du « son... Considérons donc en nous ce verbe qui n'a au- « cun son ni aucune pensée du son, mais qui est sim- « plement la pensée de ce que nous affirmons intérieu- « rement, et qui par conséquent n'appartient à aucune « langue [1]. »

Ces paroles remarquables sont aussi profondément vraies qu'elles sont belles et ingénieuses. Le savant évêque avait observé avec un vif sentiment de curiosité, et il a découvert avec une rare sagacité les différents rapports de la parole et de la pensée. Il distingue donc la parole prononcée, qui est le signe de l'idée, qui la représente, comme le geste ou tout autre signe peut la représenter; ensuite la parole simplement pensée, quand on pense au mot intérieurement. Les traditionalistes savent ce que c'est qu'un mot pensé, eux qui prétendent qu'on ne peut penser à quoi que ce soit, sans penser au mot [2]. Le mot pensé, nous dit saint Augustin, comme le mot parlé, appartient nécessairement à une langue connue, à une langue parlée; quand vous pensez à un mot, vous pensez à un mot d'une langue quelconque. Mais, d'après notre saint docteur, avant le mot prononcé, avant le mot pensé, existe le verbe men-

[1] L. XV, n. 19, 20, 22, 24.

[2] « Qu'est-ce qu'une idée, qu'un mot pensé? » De Bonald, *Recherches phil.*, c. x.

tal, la pensée, qui n'est d'aucune langue, qui précède même la pensée des signes et des mots, qui précède tous les mots et tous les signes. Les signes, dit-il, parole ou geste, seront appelés à l'exprimer, à la produire au dehors; mais elle existe avant eux. Bien plus, c'est elle, c'est l'idée qui appelle le signe et l'unit à elle, comme le Verbe s'est uni la chair, pour se rendre sensible et se manifester aux autres hommes. Ce n'est pas le mot qui produit l'idée, surtout la première idée, c'est l'idée qui produit ou appelle le mot ou tout autre signe. Quand l'idée appelle-t-elle et produit-elle le signe ou le mot? Elle ne le fait pas nécessairement, essentiellement; elle a existé avant le mot, avant le signe, elle pourrait exister encore. Mais s'agit-il de se faire connaître aux autres hommes, de se communiquer à une autre intelligence, c'est alors qu'elle est obligée d'employer la parole ou toute autre espèce de signe sensible.

Voilà la doctrine de saint Augustin sur la parole et la pensée. C'est aux traditionalistes à nous dire comment ils pourraient l'accorder avec leur nouvelle théorie.

2° *De Magistro.*

« Livre unique,

« Dans lequel on traite au long de la valeur et de la « fonction du langage, pour établir que la science des « choses s'acquiert, non par les paroles que l'homme « fait résonner au dehors, mais par l'éternelle vérité « qui enseigne au dedans.

« Chapitre x, n. 33. Les choses ne s'apprennent « point par les mots eux-mêmes.

« Si nous y regardons de près, peut-être ne trouve-
« rez-vous rien qui s'apprenne par les signes qu'on en
« donne. En effet, quand on me donne un signe, ou
« j'ignore de quelle chose il est signe, et dans ce cas il
« ne peut rien m'enseigner; ou bien je le sais, et alors,
« que m'apprend-il? Par exemple, quand je lis dans
« l'Ecriture : « Et leurs saraballes n'ont point été chan-
« gées [1], » ce mot *saraballes* ne me montre pas la chose
« qu'il signifie. Si l'on donne ce nom à certains orne-
« ments de tête, est-ce en l'entendant que j'ai appris ce
« que c'est que tête, et ce que sont ces ornements? Je le
« savais auparavant, et j'avais acquis la connaissance de
« ces deux choses, non en les entendant nommer par
« d'autres, mais en les voyant moi-même. En effet, la
« première fois que ces deux syllabes, *tête,* frappèrent
« mes oreilles, je ne connus pas plus ce qu'elles signi-
« fiaient, que je n'ai connu la signification du mot *sara-*
« *balles* la première fois que je l'ai lu ou entendu. Mais
« comme j'entendais répéter souvent *tête,* je remarquai
« et je notai dans quelles circonstances on le disait; et
« par là je découvris que c'était le nom d'une chose que
« j'avais appris à connaître en la voyant. Avant que
« j'eusse fait cette découverte, ce mot n'était pour moi
« qu'un son, et je connus que c'était un signe, quand
« je trouvai de quelle chose il était signe. Or, je le ré-
« pète, j'avais connu cette chose, non par le signe, mais
« par la vue même de la chose. Ainsi, c'est par la chose
« que l'on connaît le signe, plutôt qu'on ne connaît la
« chose par le signe. »

Nous devons nous arrêter pour faire remarquer comment, d'après saint Augustin, l'enfant apprend à atta-

[1] *Et sarabellæ eorum non sunt immutatæ.* Dan. III, 94.

cher les mots aux choses. *Il entend répéter souvent* le même mot avant de le comprendre; mais *ayant observé et noté dans quelles circonstances on le dit, il découvre* qu'on veut l'appliquer à telle chose *qu'il a appris à connaître en la voyant.* C'est-à-dire que par les signes naturels qu'il a vus, il est parvenu à comprendre ce que le mot signifie; mais il n'y serait jamais parvenu par le mot lui-même, l'eût-il entendu répéter mille fois. C'est ce que le saint docteur explique ailleurs plus au long en parlant de sa propre enfance : « Quand les hommes « (qui m'entouraient), dit-il, nommaient quelque chose « par un mot, et qu'en prononçant ce mot ils étendaient « le corps vers un objet, j'observais et je comprenais « que cet objet était signifié par ce mot qu'ils pronon- « çaient lorsqu'ils voulaient désigner l'objet. Et je dé- « couvrais leur intention par leurs mouvements de « corps, comme par un langage naturel entendu de tous « les peuples, et que parlent le visage, les yeux, tous les « membres, et le simple son de la voix, quand il est « besoin d'exprimer une affection de l'âme, de deman- « der ou de prendre, de repousser ou d'éviter une « chose. C'est ainsi qu'à force d'entendre des paroles « sur différents sujets, prononcées dans certaines cir- « constances et souvent répétées, je parvins peu à peu « à deviner leur signification[1]. » Voilà bien en réalité la manière, et la seule manière, dont l'enfant peut comprendre le premier mot et l'idée qu'il renferme, c'est-à-dire avec d'autres idées et avec le secours des signes naturels.

Continuons le livre *de Magistro.*

« N. 34. Pour comprendre ceci plus clairement, sup-

[1] *Confess.*, l. I, c. VIII.

« posez qu'on nous dit pour la première fois ce mot :
« *tête*. Ignorant s'il est un simple son ou s'il est en
« même temps un signe, nous cherchons ce que c'est
« que *tête*. Retenez bien que nous cherchons à com-
« prendre non la chose signifiée, mais le signe ; et nous
« ne pouvons le comprendre tant que nous ignorons de
« quelle chose il est signe. Si donc, pendant que nous
« cherchons ainsi, quelqu'un nous montre la chose
« avec le doigt ; en la voyant, nous apprenons le signe
« que nous avions entendu sans le connaître. Cepen-
« dant, comme dans le signe il y a deux choses, le son
« et la signification, nous percevons le son, non par le
« signe, mais par l'impression faite sur l'oreille, et nous
« connaissons la signification en voyant la chose signi-
« fiée ; car ce geste du doigt ne peut signifier que l'ob-
« jet vers lequel il est dirigé ; or, il n'est pas dirigé
« vers le signe, mais vers la partie du corps appelée
« tête. D'où il suit que ce geste ne peut me faire con-
« naître ni la chose, puisque je la connaissais ; ni le
« signe, puisqu'il n'est pas dirigé vers le signe. Mais je
« ne m'arrête pas davantage à ce geste du doigt, parce
« qu'il me semble être plutôt le signe de l'indication
« elle-même que celui des choses indiquées, comme
« l'adverbe *voilà*. Aussi employons-nous à la fois le
« geste et l'adverbe, de peur qu'un seul ne suffise pas
« pour indiquer. Mais ce que je désire surtout vous per-
« suader, si je puis, c'est que nous n'apprenons rien
« par ce genre de signes qu'on appelle mots ; car,
« comme je l'ai dit, c'est la connaissance de la chose si-
« gnifiée qui nous fait connaître la valeur du mot ou le
« sens renfermé dans le son, plutôt que le signe ne
« nous fait connaître la chose. »

C'est-à-dire, comme on s'exprime aujourd'hui, que

nous allons, non du mot à la chose, mais de la chose au mot. Cela se conçoit parfaitement, et ressort de la nature même de cette opération : un mot étant un signe conventionnel par lequel les hommes sont convenus d'exprimer tel objet; pour qu'un nouvel associé entre dans la convention, l'accepte et en profite, il faut que non-seulement il entende prononcer le mot, mais qu'il sache à quel objet on veut l'attacher. Ce n'est qu'alors qu'il connaît la signification du mot; et par conséquent il connaît l'objet avant de comprendre le mot. Comment connaît-il cet objet, puisqu'il n'en connaît pas le mot? Il le connaît ou par plusieurs autres mots antérieurs qui contenaient tous les éléments de la nouvelle idée, et qu'il suffit de combiner de telle ou telle manière pour formuler cette idée; ou, s'il s'agit surtout du premier mot à comprendre, il doit connaître l'objet par lui-même ou par des signes naturels. Voilà pourquoi, quand on nous donne un mot nouveau pour nous, il faut nécessairement qu'on nous l'explique, ou par d'autres mots antérieurement connus de nous, ou par des signes naturels.

C'est ce que saint Augustin continue d'expliquer :

« N. 35. Ce que j'ai dit de *tête*, je puis le dire de *or-*
« *nements*, et d'une foule d'autres choses. Néanmoins,
« quoique je sache d'avance ce que c'est que *ornements*,
« cela ne suffit pas pour comprendre le mot *saraballes*.
« Mais si quelqu'un m'indique la chose par geste, ou
« me la représente par la peinture, ou me montre un
« objet qui lui ressemble, je ne dis pas qu'il ne me la
« fera pas connaître, ce que je prouverais facilement si
« je voulais m'étendre un peu; mais, ce qui est peu dif-
« férent, il ne me la fera pas connaître par ses paroles.
« En effet, si, pendant que je regarde par hasard ces

« ornements, il prononce devant moi ces mots : *Voilà* « *des saraballes*, je reconnaîtrai alors la chose que « j'ignorais, non par les paroles qu'il vient de pronon- « cer, mais par la vue de l'objet qui me fait connaître « la valeur du mot prononcé. Car j'ai connu l'objet en « m'en rapportant, non à ses paroles, mais à mes yeux. « Néanmoins, c'est peut-être sa parole qui m'a déter- « miné à faire attention, à regarder et à considérer ce « que je voyais. »

Cette dernière réflexion de saint Augustin prouve qu'il avait en vue, dans ce qu'il a dit jusqu'ici, deux hypothèses différentes : l'une, où nous sommes déjà capables de comprendre que les mots et les paroles prononcées devant nous, sont, dans l'intention de celui qui les prononce, des signes destinés à exprimer et à faire connaître quelque chose; l'autre, où, en entendant des mots et des paroles pour la première fois, nous ne pouvons y voir qu'un son, sans moyen de savoir que ce sont des signes. Or, dans cette dernière hypothèse, il est impossible, d'après notre docteur, que la parole nous fasse jamais comprendre par elle-même ce qu'on veut nous dire. C'est assez évident. « Les « mots, dit-il un peu plus loin, les mots ne nous font « connaître que les mots; je dis trop encore, ils ne « nous font connaître que le bruit et le son des mots. « Car ce qui n'est pas un signe ne peut-être (pour nous) « un mot; donc, lorsque j'entends un mot, je ne sais « pas même que c'est un mot jusqu'à ce que je sache « ce qu'il signifie. »

Il discute ensuite l'autre hypothèse, celle où nous sommes en âge de comprendre que la parole et les mots ont un but, qu'ils expriment quelque chose, quoique nous ne comprenions pas d'abord un mot nouveau

qu'on nous adresse; hypothèse, par conséquent, où nous sommes supposés posséder un certain nombre d'idées, pour nous aider à deviner le sens du mot. Eh bien, dans ce cas même, voici jusqu'où il réduit la fonction et la puissance de la parole :

« N. 36. Telle est toute la valeur que je puis recon-
« naître aux mots, c'est tout au plus de nous avertir de
« chercher les choses, et non pas de nous les montrer
« et de nous les faire connaître. »

La seule audition du mot, donné comme signe intentionnel, nous avertit de chercher; mais comment trouver, et par quel moyen? Evidemment par le moyen de mots explicatifs, antérieurement connus; par le moyen de signes et d'indices naturels, etc. Mais, et c'est là la thèse principale de saint Augustin, ce n'est ni ce mot, ni les mots explicatifs, ni aucun signe et aucun indice, qui, rigoureusement parlant, nous font connaître la chose. « Celui, dit-il, qui m'apprend quelque chose,
« c'est celui qui présente à ma vue, à tout autre de mes
« sens, à mon esprit, la chose même que je désire con-
« naître. » Or, pour toutes les choses rationnelles, pour les objets intellectuels, il n'y a que Dieu qui puisse nous les montrer en eux-mêmes; par conséquent, l'homme et sa parole peuvent bien nous avertir de chercher, mais celui qui nous instruit en réalité et nous fait connaître la chose, c'est Dieu seul. « Pour toutes
« les choses intellectuelles, dit-il, n. 38, nous consul-
« tons, non celui qui parle, ni le bruit extérieur de sa
« parole, mais la vérité qui est présente à l'esprit dans
« l'intérieur; *quoique ce soit peut-être la parole qui nous*
« *avertisse de chercher*. Or, celui que nous consultons
« ainsi et qui nous enseigne, c'est le Christ, lequel, se-
« lon l'Apôtre, réside dans l'homme intérieur. »

Saint Augustin ne dit pas, il faut bien le remarquer, que cet avertissement de la parole soit toujours nécessaire pour connaître la vérité, pour avoir une idée. *Peut-être,* dit-il, que, dans un cas donné, ce sera la parole qui nous avertira de chercher et de consulter le maître intérieur; mais alors même ce n'est pas la parole qui montre la vérité. C'est ce qu'il dit encore dans un autre ouvrage [1], où il montre que les idées intellectuelles ne peuvent être produites par la sensation : « D'où et par où, ajoute-t-il, sont-elles donc ve-
« nues dans ma mémoire? Je l'ignore; car lorsque je
« les ai apprises, ce n'est point par un acte de foi à
« l'esprit d'autrui, mais je les ai trouvées dans mon
« esprit, je les ai reconnues pour vraies, je les ai ap-
« prouvées, et je les ai confiées à ma mémoire pour les
« en tirer quand je voudrais. Elles étaient donc dans
« mon esprit, et elles y étaient avant que je les apprisse,
« mais elles n'étaient pas dans ma mémoire. Où étaient-
« elles donc? et pourquoi, quand on me les a dites, les
« ai-je reconnues, en m'écriant : C'est cela, c'est vrai.
« N'est-ce point qu'elles étaient déjà dans ma mémoire,
« mais si éloignées, si enfoncées comme dans quelques
« recoins écartés, que *peut-être* n'aurais-je pu y penser,
« si quelqu'un ne m'en eût averti. » C'est-à-dire que telle ou telle vérité, et même un grand nombre de vérités auraient pu ne jamais se présenter à notre esprit, si les hommes ne nous eussent secourus; car le saint docteur est loin de méconnaître la grande utilité, la nécessité *morale* de l'enseignement humain. Mais pour ces vérités mêmes que nous n'obtiendrions pas sans le secours des hommes, ce ne sont point les hommes, à pro-

[1] *Confess.*, l. X, c. x.

prement parler, qui nous les apprennent, mais cette lumière intérieure qui est en nous et qui est un reflet du Verbe de Dieu. Voilà ce que saint Augustin veut prouver avant tout, et dans ses *Confessions* et dans son livre *de Magistro.*

Mais, dans ces deux passages n'aurait-il point en même temps donné à entendre que si la parole n'est pas la cause productrice de l'idée, elle est du moins requise comme condition, comme avertissement nécessaire pour son apparition dans l'esprit? Quelques traditionalistes l'ont prétendu, et ont apporté ces passages comme une preuve de la nécessité absolue de l'enseignement et de la parole. Mais saint Augustin ne dit rien, absolument rien qui puisse favoriser ce système. Au contraire, en disant qu'il y a des idées pour lesquelles il a fallu *peut-être* l'avertissement de la parole, il marque assez clairement qu'il y en a aussi qui peuvent s'obtenir sans elle, ou même qui s'obtiennent sans elle. D'ailleurs, ce grand docteur ne voulait pas se contredire, apparemment; et il n'avait pas oublié ce qu'il avait dit un peu plus haut, que la parole, la première fois qu'on l'entend, ne peut donner l'idée, et que, fût-elle répétée mille fois, elle ne peut rien apprendre par elle-même; que l'idée doit venir d'ailleurs, et par conséquent qu'elle existe dans l'esprit avant l'intelligence du mot.

Saint Augustin, dans ce traité *du Maître,* se livre à bien d'autres considérations non moins vraies ni moins ingénieuses sur les rapports de la parole et de la pensée[1]. Ce qu'on ne peut s'empêcher de remarquer dans

[1] On peut en voir la traduction dans notre Opuscule *les Rationalistes et les Traditionalistes,* p. 105 et suiv.

cet ouvrage, c'est que l'illustre docteur s'applique exclusivement à réduire à sa juste valeur le rôle des mots et du langage. Il connaît toute l'utilité de la parole, mais il en craint les exagérations, et veut les prévenir. « Nous « pourrons, une autre fois, dit-il, considérer l'utilité des « mots; tout ce que j'ai voulu dans ce travail, c'est d'em- « pêcher qu'on n'accorde à la parole plus de valeur « qu'elle n'en a. » L'ouvrage du saint docteur se recommande directement aux méditations de l'école traditionaliste.

§ II. — *Saint Thomas. — De Magistro.*

Saint Augustin, dans son livre *de Magistro*, avait montré que celui qui instruit réellement un homme ou un enfant, et qui lui fait connaître la vérité, n'est point celui qui lui parle; mais Dieu seul, par la lumière intérieure. Saint Thomas, neuf siècles plus tard, compose un livre également intitulé *de Magistro*[1], pour prouver, en adoptant ce qu'avait écrit saint Augustin, mais en l'interprétant, qu'on peut dire dans un sens réel que la parole instruit l'élève, homme ou enfant, et lui fait connaître la vérité. Or, pour établir cette thèse, pour expliquer comment la parole instruit et fait connaître la vérité, il aborde nécessairement la question soulevée par les traditionalistes. On va voir comment il l'entend et comment il la résout.

« ..... Pour l'acquisition de la science, il faut ad- « mettre comme préexistant en nous les germes pour « ainsi dire de toutes les sciences, qui sont les notions

[1] Voir la traduction du premier Article dans *les Rationalistes et les Trad.*, p. 128 et suiv.

« premières que l'intellect se forme immédiatement par « les images qu'il tire des choses sensibles; que ces « notions soient complexes, comme les axiomes, ou in- « complexes, comme la notion de l'être, de l'unité et « autres semblables que l'intellect acquiert immédiate- « ment. Or, ces principes universels sont comme au- « tant de germes d'où sortent toutes les autres notions. « L'esprit donc, partant de ces conceptions générales, « en déduit des vérités particulières qu'il ne connais- « sait pour ainsi dire qu'en général, et obtient une con- « naissance actuelle qu'il possédait seulement comme « possible, par la faculté qu'il avait de l'acquérir. C'est « alors qu'il acquiert la science... Maintenant, celui qui « apprend, a d'avance la faculté d'acquérir la science, « et cette faculté est non purement passive, mais ac- « tive, autrement l'homme ne pourrait jamais acquérir « la science par lui-même. De même donc que la gué- « rison peut s'obtenir de deux manières différentes : « par l'opération seule de la nature, ou par la nature « avec le secours de l'art; de même il est deux ma- « nières d'acquérir la science : l'une, quand la raison « naturelle parvient par elle-même à connaître ce qu'elle « ignorait, et cette découverte s'appelle *invention*; l'au- « tre, quand la raison naturelle est aidée par une cause « extérieure; c'est ce qu'on nomme *enseignement*. »

Saint Thomas distingue donc deux moyens différents par lesquels l'homme peut acquérir la science : le travail de la raison individuelle seule, et l'enseignement ou le secours des autres hommes. Mais il faut noter que ces deux moyens supposent l'un comme l'autre, avant eux et comme condition indispensable, la présence dans l'esprit, non-seulement d'une faculté ou d'une lumière latente, mais de connaissances réelles,

nées spontanément dans l'intellect à l'occasion des sensations : *Scilicet primæ conceptiones intellectûs, quæ statim lumine intellectûs agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.* Ainsi, les premières connaissances sont nécessairement spontanées ; et ce n'est qu'en partant de ces principes et à l'aide de ces principes que l'homme peut acquérir de nouvelles connaissances, soit par son travail individuel, soit par l'enseignement des autres hommes. Mais l'enseignement des autres hommes, pas plus que son travail individuel, ne lui a donné et ne saurait lui donner ces premières connaissances, puisqu'elles sont nécessaires pour tout enseignement et pour tout travail individuel.

Nous aurions ensuite à faire remarquer comment saint Thomas, en reconnaissant pour l'homme deux sources de connaissances, le travail de la raison individuelle et l'enseignement, réfute d'avance ceux des traditionalistes qui n'admettent d'autre source véritable de la science que l'enseignemeut social. Mais nous ne pouvons nous arrêter plus longtemps. Le Docteur angélique va nous dire maintenant comment l'enseignement peut donner la science à celui qui possède les premières idées nécessaires :

« Dans tout ce qui est opéré par la nature et par « l'art, l'art procède de la même manière et par les « mêmes moyens que la nature... Aussi, dit-on que « l'art imite la nature. Il en est de même pour l'acquisi- « tion de la science : celui qui en instruit un autre, le « mène à la découverte de l'inconnu, absolument de la « même manière qu'il procède lui-même pour décou- « vrir une vérité nouvelle. Or, la marche que tient la « raison pour arriver à la découverte d'une vérité in- « connue, est de partir de principes généraux connus

« par eux-mêmes, d'en faire l'application à un point « spécial, de procéder ainsi à une conclusion particu- « lière, et de celle-ci à une autre qui la suit. C'est aussi « de la sorte et suivant ce procédé qu'un homme peut « en instruire un autre (homme ou enfant) : il expose « à son élève, par des signes, cette marche naturelle « de la raison qu'il a tenue lui-même ; et de la sorte, « la raison naturelle de l'élève, en suivant la ligne « qu'on lui montre comme une règle assurée, arrive à « la connaissance de la vérité inconnue... Si le maître « enseignait à l'élève une proposition qui ne fût pas « renfermée dans ces principes connus par eux-mêmes, « ou si l'élève ne voyait pas qu'elle y est renfermée, la « science ne se ferait pas en lui ; tout au plus, pour- « rait-il y avoir opinion ou croyance, et cet effet lui- « même serait dû encore à la vertu des principes natu- « rels. Car c'est à la lumière de ces principes, connus « par eux-mêmes, que l'élève aperçoit et juge que tout « ce qui découle nécessairement de ces principes doit « être tenu pour certain, que tout ce qui leur est op- « posé doit être absolument nié, et que pour tout le « reste on peut ou accorder ou refuser son assenti- « ment. — *ad* 2 : Ce qui produit en nous la connais- « sance des choses, ce n'est pas la connaissance des « signes, mais la connaissance d'autres choses, plus « certaines, c'est-à-dire des principes, que les signes « du maître nous représentent (nous rappellent) et ap- « pliquent à d'autres vérités qui ne nous étaient pas « connues purement et simplement, quoiqu'elles nous « fussent connues dans un sens. — *ad* 3 : Ce qu'on « nous apprend par des signes, nous le connaissons « déjà en partie, et nous l'ignorons en partie. Par « exemple, si on veut nous apprendre ce que c'est que

« l'homme, il faut que nous en ayons d'avance quelque « connaissance, il faut que nous ayons la notion d'ani- « mal, la notion de substance, ou du moins la notion « de l'être; et il est impossible que ces choses nous « soient inconnues. De même, quand on nous enseigne « quelque conclusion, il faut que nous sachions d'a- « vance ce que c'est que sujet et attribut; outre que les « principes, à l'aide desquels on nous enseigne cette « conclusion, nous sont connus d'avance; car tout en- « seignement est impossible sans une connaissance « antérieure : *omnis disciplina fit ex præexistente cogni- « tione*, comme le dit Aristote [1]. »

Voilà, presque formulé dans les mêmes termes, le principe que dès l'origine du débat nous avons élevé contre l'école traditionaliste : *Pour être enseigné, il faut connaître quelque chose.* Ce principe n'est donc pas nouveau, puisqu'il est reconnu par saint Thomas et par Aristote, qui sans doute avaient eu soin de le vérifier avant de le proposer comme un axiome.

Saint Thomas, pas plus que saint Augustin, ne méconnaît les avantages de l'enseignement, et surtout de l'enseignement par la parole. « Ainsi, dit-il, *ad* 11 : « comme moyen d'acquérir la science, les paroles du « maître, entendues ou lues, sont pour l'intellect de « l'élève ce que sont les autres choses extérieures (le « spectacle de la nature); c'est par les unes comme par « les autres que l'intellect reçoit les idées intellec- « tuelles, quoique les paroles du maître soient plus « propres à produire la science que tout autre objet « extérieur sensible, parce qu'elles sont des signes de « perceptions intellectuelles. ». Mais il demeure tou-

[1] In I *Poster*.

jours indubitable, que, *ad* 13 : « Même avec cet ensei-
« gnement, il nous serait impossible d'acquérir aucune
« connaissance certaine, si nous n'avions déjà en nous
« la connaissance certaine des principes auxquels se
« rapportent ces vérités de déduction (qu'on nous en-
« seigne).... *ad* 18 : Ainsi l'élève n'apprend pas de son
« maître les principes, mais seulement les consé-
« quences. »

Cette doctrine de saint Thomas, si conforme à celle de saint Augustin, nous semble décisive contre les traditionalistes. Pour s'y soustraire, ils chercheraient en vain à donner le change et à se tromper eux-mêmes, en s'imaginant que dans ces passages les deux saints docteurs ont parlé non de l'enfant, mais de l'homme déjà formé ; non du premier enseignement de la mère, mais des leçons du maître et du savant. Nous répondons : 1° cette explication est en contradiction manifeste avec le texte lui-même, où il s'agit évidemment de toute intelligence enseignée, de tout esprit qui reçoit la vérité par instruction, de l'enfant comme de toute autre personne ; 2° si les conclusions et la doctrine des saints docteurs ne trouvent pas leur application au début de la vie et dans les premiers enseignements donnés à l'enfant, leurs principes sont démontrés faux et leur raisonnement visiblement défectueux. Dans ce cas, leur thèse est à changer. Or, les traditionalistes oseraient-ils l'entreprendre ? 3° S'ils l'entreprenaient, voici à quoi ils auraient à penser : l'enseignement doit essentiellement partir de principes antérieurement connus de l'élève, et suppose nécessairement quelque connaissance ou quelque idée dans son esprit. On aurait donc à prouver que cette condition, indispensable pour l'enseignement des hautes mathématiques, par

exemple, ne l'est aucunement pour un enseignement élémentaire; et l'on aurait à faire voir la raison de cette différence. C'est un problème que nous proposons aux traditionalistes.

§ III. — *Bossuet.*

Logique. — Livre premier.

L'école traditionaliste a cité ce livre de la Logique de Bossuet à l'appui de son système. Nous croyons que c'est une vraie distraction[1]. On peut en juger. Nous transcrivons le chapitre III.

Des termes et de leurs liaisons avec les idées.

« Il faut ici observer la liaison des idées avec les « termes.

« Il n'y a rien de plus différent que ces deux choses, « et leurs différences sont aisées à remarquer.

« L'idée est ce qui représente à l'entendement la vé- « rité de l'objet entendu. (*Entendre*, pour Bossuet, est « la traduction de *intelligere*. Il faut observer avec soin, « dit-il, chap. II, la distinction qu'il y a entre *imaginer* « et *entendre*.)

« Le terme est la parole qui signifie cette idée.

[1] M. de Bonald aussi a voulu s'autoriser de ce grand nom. Il dit, *Recherches phil.*, I, p. 98 : « Bossuet, dans son Traité *de la « Conn. de Dieu et de soi-même*, s'approche au plus près de cette « vérité, lorsqu'il avance que nous ne pensons jamais ou presque « jamais à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'ap- « pelons ne nous revienne; ce qui marque, ajoute-t-il, la liaison « des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec « nos opérations intellectuelles. » La pensée de Bossuet est loin d'être celle du nouveau système, comme on va le voir.

« L'idée représente immédiatement les objets. Les « termes ne signifient que médiatement, et en tant « qu'ils rappellent les idées.

« L'idée précède le terme qui est inventé pour la « signifier ; nous parlons pour exprimer nos pensées.

« L'idée est ce par quoi nous nous disons la chose « à nous-mêmes; le terme est ce par quoi nous l'expri- « mons aux autres.

« L'idée est naturelle, et est la même dans tous les « hommes. Les termes sont artificiels, c'est-à-dire in- « ventés par art, et chaque langue a les siens.

« Ainsi, l'idée représente naturellement son objet, « et le terme, seulement par institution, c'est-à-dire « parce que les hommes en sont convenus : par exem- « ple, ces mots *triangle* et *cheval* n'ont aucune confor- « mité naturelle avec ce qu'ils signifient; et si les « hommes avaient voulu, ils auraient pu rappeler à « l'esprit toute autre idée.

« Mais encore que ces deux choses soient si distin- « guées, elles sont devenues comme inséparables, « parce que, par l'habitude que nous avons prise, dès « notre enfance, d'expliquer aux autres ce que nous « pensons, il arrive que nos idées sont toujours unies « aux termes qui les expriment; et aussi que ces ter- « mes nous rappellent naturellement nos idées : par « exemple, si j'entends bien ce mot de *triangle*, je ne « le prononce point sans que l'idée qui y répond me « revienne ; et aussi je ne pense point au triangle « même que le nom ne me revienne à l'esprit.

« Ainsi, soit que nous parlions aux autres, soit que « nous parlions à nous-mêmes, nous nous servons tou- « jours de nos mots et de notre langage ordinaires. »

Voilà, nettement décrit, le phénomène intellectuel qui

a tenu en échec tant d'imaginations traditionalistes. Voici l'explication qu'en donne Bossuet :

« Asolument, pourtant, l'idée peut être séparée du « terme et le terme de l'idée. Car il faut avoir entendu « (conçu) les choses avant que de les nommer ; et le « terme aussi, s'il n'est entendu, ne nous rappelle au- « cune idée.

« Quelquefois *nous n'avons pas le terme présent que la « chose nous est très-présente ;* et quelquefois nous avons le « terme présent, sans nous souvenir de la signification.

« Les enfants conçoivent beaucoup de choses qu'ils « ne savent pas nommer, et ils retiennent beaucoup de « mots dont ils n'apprennent le sens que par l'usage.

« Mais, depuis que, par l'habitude, ces deux choses « se sont unies, on ne les considère plus que comme un « seul tout dans le discours. L'idée est considérée « comme l'âme, et le terme comme le corps (Bossuet « parle à peu près comme saint Augustin).

« Le terme considéré en cette sorte, c'est-à-dire « comme faisant un seul tout avec l'idée, et la contenant, « est supposé dans le discours pour les choses mêmes, « c'est-à-dire mis à leur place ; et ce qu'on dit des ter- « mes on le dit des choses.

« Nous tirons un grand secours de l'union des idées « avec les termes, parce qu'une idée attachée à un « terme fixe n'échappe pas si aisément à notre esprit.

« Ainsi, le terme joint à l'idée nous aide à être at- « tentifs. Par exemple, la seule idée intellectuelle de « triangle ou de cercle est fort subtile d'elle-même, et « échappe facilement par les moindres distractions ; « mais quand elle est revêtue de son terme propre, « comme d'une espèce de corps, elle est plus fixe et on « la tient mieux.

« Mais il faut pour cela être attentif, c'est-à-dire ne « faire pas comme ceux qui n'écoutent que le son tout « seul de la parole, au lieu de considérer l'endroit de « notre esprit où la parole doit frapper, c'est-à-dire « l'idée qu'elle doit réveiller en nous.

« Chapitre LXIII. Des termes.

« Le terme est ce qui signifie l'idée par institution, et « non de soi-même.

« Propriétés des termes.

« I. Les termes signifient immédiatement les idées, « et médiatement les choses mêmes.

« II. Le terme *naturellement est séparable de l'idée;* « mais l'habitude fait qu'on ne les sépare presque ja- « mais.

« III. La liaison des termes avec les idées fait qu'on « ne les considère que comme un seul tout dans le dis- « cours; l'idée est considérée comme l'âme, et le terme « comme le corps. »

C'est ce n. III, entre autres, que l'école traditionaliste s'est approprié. Pourquoi ne prenait-elle pas en même temps le II?

« IV. Les termes dans le discours sont supposés « pour les choses mêmes; et ce qu'on dit des termes, « on le dit des choses, etc., etc.

« . . . . . »

Quelle lucidité, quelle précision et quelle fermeté de vue!

Voilà le génie! Il est rare aujourd'hui.

DEUXIÈME PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON HUMAINE DANS UNE SOCIÉTÉ SANS TRADITION.

CHAPITRE Ier.

CONSIDÉRATIONS SUR CETTE HYPOTHÈSE.

Le seul énoncé de cette supposition pourra paraître étrange : une société sans tradition. Est-ce possible? est-ce supposable?

Nous prions de remarquer que c'est pour nous une hypothèse, et non un fait. Nous sommes loin d'admettre que la société ait jamais existé sans instruction quelconque, ou que le genre humain ait débuté par l'ignorance plus ou moins complète. Les rationalistes, pour appuyer une fausse théorie du progrès, ont assigné à l'espèce humaine une origine impossible, comme ils lui assignent un but irréalisable. Au lieu d'admettre, sur la naissance de la société, l'histoire la plus authentique du monde, mais révélée; ils préfèrent s'attacher aux fables d'Horace [1], de Lu-

[1] Lib. I, satir. III.

Cum prorepserunt primis animalia terris,
Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter,
Unguibus et pugnis, dein fustibus atque ita porro
Pugnabant armis, quæ post fabricaverat usus;

crèce [1], et autres épicuriens illustres; ils font apparaître l'homme sur la terre, non à l'état sauvage, mais à l'état animal, à l'état végétal, ou de matiére en fermentation. C'est, au siècle des progrès, se tenir à la hauteur de la philosophie épicurienne [2]. Mais il ne suffit pas de s'avilir, il faudrait tâcher d'éviter l'absurde. Pour s'y soustraire, ils n'auraient pas seulement à expliquer la génération spontanée, problème un peu plus insoluble que celui de la quadrature du cercle; ils auraient surtout à montrer comment tout ce qui est peut être le produit du mouvement et de la matière, à commencer par eux-mêmes. Nous ne voulons pas les flatter, mais nous leur reconnaissons volontiers une intelligence noble, élevée; eh bien, qu'ils nous disent comment elle a pu sortir d'une combinaison chimique ou d'une fermentation panthéistique.

Ils auraient en outre à prouver la transformation graduelle des races, qui est un démenti aux faits et aux lois les plus constantes de la nature. Ils auraient enfin mille impossibilités à établir contre la science, contre l'histoire et contre la raison.

Pour nous, délivrés de ces rêveries, nous savons à

Donec verba, quibus voces sensusque notarent,
Nominaque invenêre, dehinc absistere bello,
Oppida cœperunt munire, et condere leges, etc.

[1] Lib. V, vers. 923 :

Glandiferas inter curabant corpora quercus,
Nemora atque cavos sylvasque colebant.

[2] Ce n'est pas seulement dans les matérialistes et les déistes du dernier siècle que nous trouvons cette doctrine; elle fait partie obligée du panthéisme de nos jours et le point de départ de la théorie humanitaire. Voy. *Encyclop. nouv.*, art. *Animal*, *Ciel*, *Christianisme*; et *Dictionnaire d'histoire naturelle*, art. *Génération spontanée*, *Géographie zoologique*.

quoi nous en tenir sur l'origine du genre humain et de la société. Nous savons pertinemment que les premiers hommes ne sont point nés dans un état d'enfance corporelle ou intellectuelle, mais qu'ils ont eu, dès le premier instant, avec la plénitude de la force physique, la science et le plein exercice de la parole [1]. Mais, quand nous n'aurions pas été renseignés sur cette origine par le récit divin, la seule idée que nous avons de Dieu, de sa bonté et de sa sagesse, suffirait à nous apprendre que la première société n'a pu être abandonnée par lui à un état natif d'ignorance complète, et réduite à former elle-même, avec une peine et des longueurs infinies, ses connaissances et son langage; à se créer tous ses moyens de communication comme tous ses moyens d'existence.

La nature matérielle et même animale a pu être créée à l'état d'ébauche informe, et attendre durant des siècles sa perfection définitive. Mais des êtres doués de la conscience et du sentiment du bonheur, n'ont pu, en sortant du sein d'un Dieu bon et sage, être destinés à languir, durant un temps indéfini, dans un tel état de misère et d'impuissance.

Mais, dans la suite des siècles, à côté de la grande famille humaine qui s'étend et se perpétue en communiquant à tous les individus et à toutes les générations les biens du corps et de l'intelligence, a-t-il pu exister, par un accident quelconque, et en dehors des lois générales de la Providence divine toujours libre dans la variété de ses moyens, a-t-il pu exister quelque société imparfaite, presque en tout étrangère à la grande so-

[1] Voir notre Opusc., *de l'Origine des conn. hum. d'après l'Écriture sainte.*

ciété; sortie d'elle, mais n'ayant reçu d'elle que l'existence et la vie, et réduite à elle-même pour tout inventer et tout découvrir?

Nous ne disons pas qu'une telle société ait jamais existé. Nous ne disons pas même qu'il lui soit possible d'exister durant un temps un peu considérable. Et nous déclarons formellement n'admettre, pour un moment, et ne discuter cette hypothèse d'une société sans tradition, que pour suivre les traditionalistes sur un terrain où ils nous ont engagés. Ils nous ont souvent parlé d'une solution de continuité dans la chaîne des traditions sociales, pour nous dire ce qui arriverait infailliblement à une génération ainsi détachée, ainsi isolée. Que serait-elle, d'après eux, cette génération? Et que serait-elle nécessairement, en vertu de leur système? Un troupeau d'êtres sans raison, n'éprouvant d'autres besoins que ceux de l'animalité, et à jamais incapables, non-seulement d'avoir une langue, mais une idée morale, religieuse ou intellectuelle. M. de Bonald lui-même, ordinairement plus modéré que la plupart des écrivains qui l'ont suivi, M. de Bonald affirme et répète ceci : « On l'a dit dans cet (ouvrage), si une « génération cessait tout à coup de parler, toutes les « générations qui suivraient seraient muettes; si une « génération cessait d'être religieuse, toute une nation « tomberait dans l'athéisme; et cette vérité, aussi cer- « taine qu'elle est effrayante, peut s'appliquer aux « doctrines purement morales, comme aux doctrines « religieuses [1]. »

Nous reconnaissons volontiers que les traditionalistes

[1] *Mélang. litt.*, II, p. 248. Cf., p. 168, et *Pensées diverses*, I, p. 343.

sont dans leur droit, en discutant cette hypothèse, bien qu'ils la tiennent pour irréalisable. On peut raisonner sur une supposition, quand même cette supposition serait impossible, et dire par exemple : Si, par impossible, telle chose existait, qu'arriverait-il, et quelle conséquence se présenterait? Si quelques individus, séparés dès leur enfance de la société des autres hommes, parvenaient à vivre réunis, sans communiquer avec le reste de leurs semblables et sans rien apprendre d'eux, que pourraient-ils savoir, que pourraient-ils inventer? Raisonner de la sorte, ce n'est point nier pour ces individus et pour la conservation de leur vie la nécessité des secours matériels de la société; c'est considérer à part la nécessité des secours intellectuels, afin d'en mieux saisir le caractère et la portée.

Aussi nous ne pouvons comprendre que M. de Bonald ait mis tant d'insistance [1] à repousser l'hypothèse de deux ou plusieurs enfants élevés loin des autres hommes, qu'un écrivain du dernier siècle avait posée pour examiner si cette petite société, sans aucun enseignement reçu, parviendrait à penser, à inventer quelque chose, et même à parler. Nous le comprenons d'autant moins que lui-même finit par discuter longuement [2] cette hypothèse; par conséquent il l'admet, au moins comme discutable.

Il n'est pas le seul à la discuter, et dans toutes les écoles, dans celle des traditionalistes comme dans les autres, on s'est demandé ceci : qu'arriverait-il si une réunion d'hommes quelconque n'avait rien appris des autres hommes?

[1] *Recherches phil.*, I, p. 192 à 214.
[2] *Ibid.*, p. 215 à 236.

Il y a donc nécessité pour nous de l'examiner à la suite de tous les autres.

Les uns ont supposé plusieurs enfants séquestrés et réunis entre eux; nourris et pourvus de tout par leurs parents ou leurs maîtres; mais avec des précautions infinies pour les priver de tout rapport intellectuel avec la société. D'autres ont supposé des enfants abandonnés dans les bois, se rencontrant par une cause quelconque, se réunissant et formant ensemble une espèce de société. La plupart semblent avoir admis ces suppositions comme possibles. Pour nous, nous les prenons, possibles ou non, uniquement pour en poursuivre les conséquences. C'est pourquoi nous n'avons point à rechercher par quels moyens et de quelle manière une telle société pourra subsister. Nous avons uniquement à nous demander ceci : si l'on suppose une réunion d'individus, entièrement privés de toute instruction, de tout enseignement humain, pourront-ils connaître quelque chose, inventer quelque chose et avoir un langage?

Il est clair que nous ne pouvons prendre pour objet de nos recherches ces peuplades ou bandes errantes qu'on appelle Sauvages. Quelque isolés qu'on les suppose dans leurs forêts ou leurs déserts; quelque étrangers qu'ils soient à nos connaissances et à nos usages; on ne peut pas dire qu'ils sont sans tradition aucune, qu'ils n'ont rien reçu ni rien conservé de la grande société dont ils se détachèrent. Par conséquent, dans le peu qu'ils savent, il serait impossible de faire au juste la part de ce qu'ils emportèrent en s'éloignant, et de ce qu'ils ne doivent qu'à eux-mêmes. Pour procéder rigoureusement, on doit supposer, comme on a supposé en effet, des enfants isolés dès leur bas âge; on doit supposer une société réellement sans tradition. Mais il est

juste aussi, d'un autre côté, qu'on ne la considère pas durant un espace de temps trop restreint, pendant l'enfance ou les premières années de l'adolescence. Pour savoir ce que peuvent les hommes par eux-mêmes, il faut les prendre pendant une vie d'hommes au moins, pendant une génération.

C'est le point de vue où nous demandons à nous placer, pour examiner : 1° Si, avec de telles conditions, ces hommes pourraient acquérir quelques connaissances ; 2° s'ils auraient un langage, un moyen quelconque de communication ; 3° s'ils auraient la parole.

CHAPITRE II.

DES CONNAISSANCES QUE POURRAIT AVOIR UNE SOCIÉTÉ SANS TRADITION.

Les traditionalistes paraissent triomphants quand ils disent à leurs adversaires : pour décider entre nous, consultons la nature; que nous répond-elle, et que met-elle constamment sous nos yeux? Tout homme qui pense a été enseigné, et tout homme qui parle a entendu parler. Ce fait universel n'indique-t-il pas une loi constante de la nature? Citez un seul fait contraire; montrez-nous deux hommes qui aient appris d'eux-mêmes à penser et à parler, et vous pourrez alors nous contester cette nécessité absolue de la transmission de la pensée et de la parole.

Les adversaires ont répondu, non moins victorieusement : montrez-nous vous-mêmes un seul fait qui prouve cette nécessité absolue. Vous prétendez que

tout homme qui pense a été enseigné, que tout homme qui parle a entendu parler; quand cela serait vrai, que s'ensuivrait-il? Et pourriez-vous en conclure que ceux qui n'auraient appris de la société, ni la pensée, ni la parole, ne parviendraient jamais à parler entre eux, et par conséquent à penser? Pour le prouver, montrez-nous deux hommes, mais deux hommes d'une organisation normale, qui aient vécu ensemble, non quelques jours, non pendant leur enfance seulement, mais pendant leur vie entière, pendant une vie d'homme, et qui n'aient eu jamais aucune pensée ni aucun moyen de se communiquer leurs pensées. Pour prouver que les hommes ne peuvent rien sans l'enseignement et la tradition, c'est un étrange procédé de nous alléguer ce qu'ils font et ce qu'ils obtiennent par la tradition et par l'enseignement. Il faut au contraire les prendre et les considérer en dehors de tout enseignement et de toute tradition, et voir ce qu'ils acquerront dans ces conditions nouvelles. Si vous nous citiez un seul exemple de deux hommes régulièrement constitués, qui eussent passé leur vie ensemble sans acquérir rien dans ce genre, il y aurait grande probabilité que la chose est au-dessus des forces humaines. Et toutefois, de l'état de cette petite société, on ne pourrait rien conclure rigoureusement pour toutes les autres sociétés placées dans des conditions semblables; comme de l'expérience faite sur une première génération, on ne pourrait rien conclure rigoureusement pour toutes les générations suivantes. Mais enfin cet exemple unique serait quelque chose, et on ne le donne pas.

En effet, on ne l'a pas donné, et nous ne pensons pas qu'il soit possible de le donner. Nous sommes donc réduits à procéder par le seul raisonnement et à cher-

cher s'il est possible d'avoir sur cette matière quelque chose de certain.

Nous affirmerions volontiers comme une chose certaine que cette petite société resterait nécessairement, du moins pour longtemps, dans un état intellectuel et moral, et même physique, bien pauvre, bien misérable, pauvre et misérable au delà de tout ce qu'on s'imagine sans doute. Qu'on se représente quelques enfants, quelques jeunes gens vivant et grandissant ensemble, comme s'ils étaient seuls sur cette terre; recommençant le monde, si c'est possible, mais le recommançant cette fois d'une manière si différente de la première; n'ayant pour entreprendre cette œuvre aucun moyen acquis, aucune autre mise de fonds que leur ignorance et leur indigence commune; ne possédant aucune de nos connaissances, aucun de nos arts, aucun de nos métiers les plus vulgaires; enfin, réduits à eux-mêmes pour tout connaître, pour tout inventer, pour commencer, avant tout, à penser et à parler, si tant est qu'ils le puissent.

Assurément, il serait insensé d'espérer qu'ils vont faire de grands progrès dans la science et dans la civilisation, dont le besoin d'ailleurs ne se fera point sentir à eux comme à des êtres plus développés. Qu'y aura-t-il d'étonnant, s'ils végètent de longues années dans cette sphère bornée et plus ou moins exclusivement matérielle? Ce qui étonnerait, c'est qu'il en fût autrement.

Néanmoins, est-il prouvé que ces êtres à figures et à formes humaines n'auront jamais rien de l'homme que le corps, et qu'ils passeront toute leur vie ensemble sans éprouver jamais aucun sentiment humain ou social, sans avoir jamais aucune pensée dans l'esprit, aucun signe pour communiquer entre eux?

M. de Bonald n'hésite pas à leur refuser tout sentiment humain, et même animal, pour les tenir constamment au-dessous de la brute. Considérant l'homme dans cette position, il dit : « Hors d'état de se conser-« ver et peut-être de se reproduire[1], il sera au-dessous « de la brute, ou plutôt il ne sera rien, parce qu'il ne « sera pas ce qu'il doit être, et qu'il n'a pas reçu, « comme la brute, un instinct pour suppléer à sa vo-« lonté[2]. — Si deux êtres à figure humaine, placés dans « des circonstances semblables (après avoir chacun « vécu seul dans les déserts), venaient à se rencontrer, « s'ils étaient même capables de se reconnaître, leur « premier mouvement serait de se fuir plutôt que de se « chercher[3]. »

Que *leur premier mouvement* fût *de se fuir*, c'est possible ; mais il ne s'ensuivrait nullement qu'ils ne finiraient pas par se rapprocher et par vivre, sinon toujours, au moins habituellement l'un avec l'autre ; du moins nous n'avons du contraire aucune preuve solide. Voici celle que nous offre l'illustre auteur : « Un fait « récent nous fournit un exemple de la sociabilité de « deux êtres placés à peu près dans les mêmes circon-« stances, et nous apprend comment ils vivaient ensem-

[1] Il ajoute en note : « Les hommes des deux sexes, hors de toute « société (qui les ait instruits), sans langage, et par conséquent « sans raison, se fuiraient, se battraient, et ne s'uniraient pas. « Ce qui le prouve... » Et il apporte en preuve certains faits de l'histoire naturelle, lesquels, quand ils prouveraient que les hommes sont d'autant moins portés à s'unir *qu'ils sont plus voisins de l'état barbare*, ne prouveraient pas encore que dans cet état ils ne s'uniraient jamais.

[2] *Du Divorce*, p. 75.

[3] *Recherches phil.*, I, p. 218.

« ble. Des deux filles trouvées dans les bois de Sogny « en Picardie, dont Racine le fils, dans ses Mémoires, « raconte l'histoire, l'une avait tué l'autre pour je ne « sais quel objet qu'elles avaient trouvé, et dont elles « s'étaient disputé la possession. »

Nous nous permettrons d'observer, contre le consciencieux écrivain, que *deux filles* ne furent point *trouvées dans les bois de Sogny*, on n'en prit qu'une seule; ce que la science doit regretter autant que l'humanité. Ce n'est que par les indications de celle qui fut prise, et après son instruction, qu'on sut qu'elle avait eu une compagne dans la forêt. De plus, si elles ont vécu ensemble quelque temps, rien ne prouve que *leur premier mouvement* ait été *de se fuir plutôt que de se chercher;* au contraire, elles se sont cherchées, n'importe quand et à quel moment, et cet exemple ne prouve nullement ce qu'on avait annoncé. Enfin, il n'est dit nulle part que *l'une avait tué l'autre;* il est dit seulement qu'elle *la fit rouge*, ce qui ne marque rien de plus qu'une blessure dans une querelle d'enfants. Il paraît bien d'ailleurs qu'elle ne fut pas tuée sur le coup, puisque sa compagne, après un moment d'absence, ne la retrouva plus au même endroit; elle avait fui ailleurs. Que devint-elle? On n'en sut jamais rien. Il est possible que depuis lors elle se soit noyée, qu'elle soit tombée dans un précipice ou sous la dent d'une bête féroce, etc.; mais si elle eût survécu et que sa compagne ne lui eût pas été enlevée presque aussitôt après, rien ne prouve qu'elles ne se seraient pas rapprochées et unies de nouveau.

« Mais, continue le même auteur, deux êtres, réduits « aux premières et aux plus simples nécessités de la « vie, n'ont pas besoin l'un de l'autre pour les satis-

« faire. Eh non! assurément, ils ne vivraient pas en-
« semble, ces deux êtres qui ne connaîtraient pas le
« lien de la vie sociale! ils ne vivraient pas même l'un
« près de l'autre, ces êtres indépendants l'un de l'autre
« et inutiles l'un à l'autre; ces êtres hors de toute na-
« ture vivante, puisqu'ils n'avaient ni la raison qui
« réunit les hommes, ni l'instinct qui rapproche les
« brutes[1]! »

Voilà donc la grande preuve, qu'on exhibe enfin : ils n'auraient ni la raison de l'homme, ni l'instinct de la brute. Mais la preuve de cette preuve, où est-elle? La voici, reprend-on : ils seraient « sans langage, et, par « conséquent, sans raison; » ou encore : ils ne seraient pas hommes, donc ils ne seraient pas même brutes. Nous répondons simplement, en niant principes et conséquences, c'est-à-dire tout l'argument. Et nous attendons toujours une preuve. Nous voyons bien qu'on affirme le système nouveau, et qu'on ne se lasse pas de l'affirmer; mais nous aimerions mieux qu'on le prouvât.

Il est donc toujours permis de croire que les hommes, dans cette triste situation, pourraient du moins avoir quelques pensées, comme nous l'avons montré précédemment[2]. Ils auraient, non-seulement l'instinct animal, qui les porterait à pourvoir à leur existence et à leur conservation; mais encore quelques sentiments humains et quelques affections sociales. Ils auraient besoin les uns des autres; et le plus doux et le principal besoin serait sans doute de se rapprocher et de vivre ensemble.

Mais en réalité quelles pourront être leurs connais-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 218. Cf., *ibid.*, II, p. 328, 329.
[2] 1re partie.

sances, intellectuelles ou morales, sociales ou religieuses?

Si nous nous en rapportons au système traditionaliste, la réponse ne sera pas douteuse. N'ayant reçu aucune connaissance par l'enseignement social, ils seront éternellement incapables d'acquérir ce qu'ils n'ont pas reçu. Leurs connaissances ne seront pas bornées, elles seront nulles. Ils n'auront jamais aucune idée de Dieu, de l'âme, de la vérité, de la vertu; ils ne feront jamais un acte de raison [1].

Nous nous bornons à rappeler que le nouveau système ne prouve en aucune manière ce qu'il avance. Il est toujours permis d'examiner après lui.

Par rapport à ces individus, réunis entre eux, mais sans rapports avec les autres hommes, on peut faire deux hypothèses, et les supposer dans deux situations différentes, dont chacune a ses avantages et ses obstacles particuliers pour le développement de l'esprit. On pourrait supposer que la société, sans communiquer autrement avec eux, veille sur eux cependant et les entretient de tout ce qui est nécessaire à la vie. Ainsi exempts du souci de pourvoir à leur subsistance et à leur sécurité, ils auraient plus de loisirs pour voir, pour considérer les objets et les personnes se présentant à eux; plus de facilité pour se rapprocher, pour rester ensemble et lier entre eux quelques rapports. Nécessairement l'activité de leur esprit aurait plus d'occasions de s'exercer et de se développer. Mais aussi cette activité, n'étant stimulée par aucun besoin pressant, serait exposée à languir dans la nonchalance et l'inac-

[1] Cf. M. de Bonald, *Essai*, p. 133 et 289. — *Législ. primit.*, *Disc. prél.* et I, p. 224.

tion. Tandis que si on les suppose abandonnés à eux-mêmes depuis leur enfance, obligés de pourvoir à leur existence, de se garantir contre l'intempérie des saisons et la voracité des bêtes féroces, etc.; ils seront la plupart du temps absorbés par les besoins matériels, et ne seront guère portés à observer et à réfléchir. Néanmoins, forcés par ces besoins mêmes, à chercher et à distinguer les fruits propres à leur nourriture; à se livrer aux travaux de la chasse, de la pêche, et à toutes les actions que cet exercice exige; à se faire quelques vêtements contre le froid ou contre les ardeurs du soleil, à se construire quelque abri, à se fabriquer quelques armes contre leurs nombreux ennemis, etc.; on ne saurait douter que leur pensée ne soit vivement sollicitée par ces nécessités, et que leur esprit chaque jour surexcité ne fasse effort pour découvrir et pour combiner, pour calculer et pour ordonner, pour raisonner et pour prévoir.

Dans l'un comme dans l'autre cas, il paraît difficile que ces hommes passent ensemble cinquante ou soixante ans, sans avoir aucune pensée, aucune idée de distinction et d'identité, de différence et de ressemblance, de convenance et d'inconvenance, de passé et de présent, de repos et d'action, de cause et d'effet, et même de quelque cause supérieure. Il est bien difficile, disons-nous, qu'ils n'aient pas quelques-unes de ces pensées; rien ne prouve qu'ils ne pourront pas les avoir, rien ne prouve qu'ils ne les auront pas.

Munis de ces pensées et de ces premiers éléments de toute connaissance, on ne peut affirmer qu'ils feront de rapides progrès et qu'ils sauront avec succès cultiver la science; mais il est impossible aussi d'assigner à leur développement progressif des limites déterminées,

surtout si on leur accorde quelques moyens de communiquer entre eux et de féconder ce premier fonds par le commerce de la pensée.

CHAPITRE III.

DU LANGAGE PAR SIGNES.

Les signes de la pensée, comme nous l'avons vu [1], sont intentionnels ou non intentionnels, volontaires ou involontaires. Il arrive à tout homme, sans qu'il le veuille ni qu'il le sache, de manifester ses sentiments intérieurs, de mille manières : par un geste ou un mouvement du corps, par la voix ou par le regard, par une altération du visage, etc. C'est une manifestation qui échappe plutôt qu'on ne la produit, puisque souvent on ne la connaît pas. Combien de fois n'avons nous pas observé des enfants sourds-muets qui, sans le vouloir et sans le savoir, exprimaient leur joie par des éclats de voix bruyants, et leur douleur par des cris répétés [2].

Un homme, fût-il séquestré depuis son enfance et rigoureusement isolé, aurait ce genre de signes ou d'expressions, nécessairement, et comme machinalement. Mais il est évident qu'il n'apprendrait point à employer ces signes, ni aucun genre de signes, pour faire connaître ses sentiments ou ses pensées. Comment l'ap-

[1] 1re partie.

[2] Suivant M. de Bonald : « L'homme crie, parce qu'il sait ou « qu'il croit qu'il sera entendu. Il ne crierait pas, *je crois*, s'il se « croyait absolument seul. » *Recherches phil.*, I, p. 228. — Il semble que, pour se décider, M. de Bonald suivait plus ses propres raisonnements qu'une observation rigoureuse.

prendrait-il par lui seul, et comment y penserait-il, n'ayant jamais l'occasion de rien manifester, ni personne à qui le manifester? Il ignorerait même qu'il possède un moyen de faire connaître sa pensée aux autres hommes, et qu'il en puisse avoir besoin. Lors donc qu'on apporterait quelque exemple d'enfants séquestrés qui n'ont d'abord produit aucun signe, et nous doutons qu'on puisse en citer un seul, cet exemple ne prouverait pas que l'homme soit incapable d'apprendre par lui-même à employer des signes, s'il se trouve dans la seule condition où la pensée peut lui en venir.

Cette condition est la société. Et la question est de savoir si plusieurs hommes réunis, qui n'ont rien appris des autres hommes, ne pourront jamais apprendre d'eux-mêmes, pendant toute leur vie, à se communiquer leurs sentiments et leurs dispositions intérieures, leur haine ou leur affection, leurs besoins ou leur bienveillance, leurs idées ou leurs desseins, etc.

Il serait difficile de décider cette question par les faits et par l'histoire. Les deux seuls exemples que l'on cite des enfants séquestrés en Egypte et en Tartarie[1], sont insuffisants et ne peuvent rien prouver. Celui des deux petits Égyptiens semblerait d'abord indiquer qu'ils connaissaient la valeur des signes et avaient appris à les employer. Au bout de deux ans, pour demander leur nourriture, ils répétaient ces mots : *beccos, beccos.* On pourrait dire que s'ils avaient appris ces mots ou plutôt ces cris des chèvres qui les nourrissaient, comme le prétend l'historien, ils n'avaient pas sans doute appris de ces chèvres la volonté de les employer. Mais si cette fable était vraie, on pourrait dire aussi que ces

[1] Voir ci-dessus, p. 65.

cris ne venaient que de l'instinct animal et du besoin de la faim, que ce n'étaient pas des signes volontaires et intentionnels. Les trente enfants séquestrés par Ackébar, quand ils furent en âge de parler, ne prononçaient aucun mot distinctement; *ils parlaient par gestes et par signes, seul langage qu'ils eussent appris de leurs nourrices.* Si ces nourrices avaient pu se contenir assez pour ne leur faire aucun signe, on aurait su ce que ces enfants auraient fait par eux-mêmes. Mais qu'aurait-on su par là? Et que pourrait-on conclure sur l'aptitude des hommes à inventer des signes, de l'expérience faite sur des enfants de trois à quatre ans? Il faudrait, pour nous renseigner pleinement, des individus ayant vécu ensemble plusieurs années avec l'exercice de la raison; ou mieux encore, ayant vécu ensemble une vie d'homme entière.

Nous avons les enfants sourds-muets. Ceux-là ont des signes; mais l'école traditionaliste prétend que ce langage, comme tout autre langage, est nécessairement appris, et que les sourds-muets le reçoivent de la société au milieu de laquelle ils vivent. « On croit communément, « dit M. de Bonald, que les sourds-muets parlent natu- « rellement par gestes. Les sourds-muets apprennent les « gestes par le commerce des hommes, comme les en- « fants apprennent la parole. Des sourds-muets ensem- « ble, sans communication avec des êtres entendant, « parlant, et des enfants abandonnés dans les bois sans « avoir la parole, ne penseraient rien, n'exprimeraient « rien, ni par geste, ni par parole. Ils auraient quel- « ques mouvements déterminés par leurs besoins; mais « ils ne feraient point d'actions délibérées, n'en ver- « raient point faire, et par conséquent n'auraient point « le geste, qui est l'expression de l'action, comme la

« parole est l'expression de la pensée [1]. L'aveugle, dit-il « encore, n'a que le langage articulé, et le sourd-muet « n'a que le langage d'action... et ce langage d'action « et d'images, il l'apprend aussi, comme nous appre- « nons l'autre, par imitation et par répétition [2]. »

A cette grave autorité, nous pouvons en opposer d'autres également graves, mais, croyons-nous, plus compétentes. De tous les instituteurs de sourds-muets que nous avons vus, il n'en est aucun qui ne dise, de vive voix ou par écrit, que ces enfants inventent eux-mêmes, du moins en grande partie, leur langage de signes [3]. « Le « principal moyen de perfectibilité ou mieux de déve- « loppement intellectuel, selon M. Vaïsse, consiste, « pour le sourd-muet, dans le langage dont sa position « lui permet, et, pour mieux dire, lui commande l'u- « sage. Ce langage est la pantomime; car un être qui « voit et n'entend pas, doit nécessairement s'exprimer, « non par des signes audibles, mais par des signes vi- « sibles. Aussi, dès la quatrième année, comme le re- « connaît le docteur Itard (auteur si prévenu cependant « contre les sourds-muets), l'enfant sourd se compose- « t-il un langage de gestes, qu'il parle et auquel on ré- « pond dans le cercle de ses relations habituelles... Ce « langage, il le possède avant d'être admis dans une « école. Il ne lui a point été enseigné, mais il se l'est créé « sous la puissante inspiration de la nécessité. » M. de Gérando n'est pas moins formel : « Le sourd-muet, dit- « il, est obligé de se créer son langage tout entier à « lui-même... Il y a même cela de remarquable, que

[1] *Législ. primit.*, II, p. 192.

[2] *Recherches phil.*, I, p. 202. Cf., *ibid.*, p. 126, et II, p. 328, et de plus *Législ. primit.*, p. 74.

[3] Voir ci-dessus, 1re partie, ch. IV, § 1.

« bien loin d'être guidé, assisté par ceux qui l'entou-
« rent dans cette création, il leur enseigne au contraire
« le langage qu'il s'est fait... La langue des sourds-
« muets est la seule qui n'ait point été transmise par la
« tradition, la seule qui ait été instituée en entier par
« ceux qui la parlent[1]. Voici, dit-il ailleurs, en quoi
« consiste précisément la différence qui le distingue de
« l'homme doué de tous ses sens. Ce dernier, admis à
« recevoir tous les secours de l'éducation ordinaire,
« hérite d'un système de signes créé depuis très-long-
« temps, perfectionné par le concours simultané d'un
« grand nombre d'hommes et par les travaux successifs
« de plusieurs générations; le sourd-muet n'a d'autre
« maître que la nature, ses besoins personnels et sa
« propre industrie. Le premier est initié à une foule de
« conventions existantes avant d'en prévoir les effets
« et les usages; le second n'invente les signes qu'à me-
« sure qu'ils lui sont nécessaires[2]. »

Les signes que le sourd-muet invente et emploie pour communiquer avec ceux qui l'entourent, sont d'abord des signes naturels ou imitatifs. Mais avec le temps, et à l'aide de ces premiers signes, il ne tarde pas à en établir de purement conventionnels et d'arbitraires. Et si plusieurs enfants sourds-muets étaient élevés ensemble, sans communication avec la société, qui oserait dire qu'ils ne se feraient pas un langage artificiel ayant quelque analogie avec le nôtre? Pour nous, dit M. de Gérando, « nous n'hésiterions point à penser que s'il « existait un peuple de sourds-muets, dans un pays « quelconque, ce peuple ne pût parvenir à se composer

[1] *De l'Éduc. des sourds-muets*, I, p. 80, 97.
[2] *Des signes*, etc., IV, p. 454.

« un langage d'action artificiel, qui, avec le secours des « conventions, emprunterait peu à peu les propriétés de « nos langues[1]. » L'abbé Sicard lui-même, qui avait été d'abord si injuste envers le sourd-muet, ayant examiné la même hypothèse, y répond de la même manière : « Ne pourrait-il pas exister, dit-il, dans quelque « coin du monde, tout un peuple de sourds-muets? Eh « bien! croit-on que les individus y fussent dégradés, « qu'ils fussent entre eux sans communication et sans « intelligence? Ils auraient, n'en doutons pas, une lan- « gue de signes, et peut-être une langue plus riche que « la nôtre[2]. »

Telles sont les conclusions de l'expérience, de l'observation et de la science. Que leur opposeront les traditionalistes? Leur système, et rien que leur système. Ils diraient volontiers à tous les instituteurs et à tous les observateurs du monde : Vos observations et vos conclusions ne peuvent pas être vraies, car il s'ensuivrait que notre système serait faux.

En effet, si quelques individus, sans le secours de la tradition, peuvent inventer des signes et les employer pour se communiquer leurs pensées et leurs sentiments; si, par une conséquence rigoureuse, la pensée précède le signe; si c'est la pensée qui crée le signe et non le signe qui produit la première pensée, il s'ensuit que tout le système croule, et qu'il faut nécessairement y renoncer.

Or, c'est à quoi on se résignera difficilement, et on déploiera pour le soutenir toutes les ressources de l'esprit. D'après M. de Bonald, « des enfants abandonnés,

[1] *De l'Éduc. des sourds-muets*, I, p. 239.

[2] *Cours d'instruc. d'un sourd-muet de naissance*, p. XXIV.

« hors de toute communication avec des hommes par-
« lants, ne feraient point de gestes imitatifs, quoiqu'ils
« eussent des mouvements animaux et qu'ils donnas-
« sent des signes involontaires de plaisir, de douleur
« ou de besoin. Mais, ajoute-t-il, pour faire des gestes
« imitatifs, délibérés et avec intention, il faut avoir vu
« des actions à imiter, avoir observé que tel geste cor-
« respond à telle action, et avoir vécu par conséquent
« en société avec des êtres qui pensent et qui s'expri-
« ment [1]. »

Nous répondrons à l'illustre philosophe : Ce que vous dites en dernier lieu est parfaitement juste ; et voilà pourquoi ces *enfants*, ou du moins ces hommes, auraient un langage de signes. Non-seulement ils auraient *des mouvements animaux*, mais *ils donneraient des signes involontaires de plaisir, de douleur, de besoin*, de surprise et d'admiration, d'aversion et de bienveillance, etc. Or, ces signes seront nécessairement aperçus, observés par les compagnons de celui qui les a faits ; et eux-mêmes *donneront des signes involontaires* de l'impression qu'ils en ont ressentie, signes qu'apercevra à son tour et qu'observera le premier acteur de cette scène *involontaire*. Et de la sorte, connaissant, les uns et les autres, et les signes involontaires et les pensées ou les sentiments intérieurs qu'ils expriment *involontairement*, ils pourront, dans la suite, pour rappeler ces sentiments et ces pensées, répéter les mêmes signes, *délibérément et avec intention*. De plus, *ils verront des actions à imiter*, et en grand nombre : actions et bruits des corps et des divers objets de la nature ; actions et cris des animaux, chant des oiseaux ; actions surtout, cris et sons de la

[1] *Législ. primit., Disc. prél.*, p. 75.

voix de leurs compagnons ou d'eux-mêmes. Hé bien! nous demandons si, naturellement et nécessairement, ils ne seront pas portés à imiter ces actions et ces objets, et si ces imitations d'objets et d'actions ne rappelleront pas les mêmes idées que les actions et les objets eux-mêmes. Or, nous l'avons vu, les objets présents et les actions aperçues ne produisent pas seulement dans l'esprit des images ou idées sensibles; mais, en même temps ou par suite, des idées intellectuelles, abstraites, générales. Donc l'imitation de ces actions et de ces objets rappellera dans ceux qui en seront témoins, les mêmes idées. De manière que ces hommes se communiqueront ainsi leurs pensées de tout genre, et possèderont un vrai langage de signes.

C'est que, suivant le *postulatum* de notre auteur, *ils vivent en société avec des êtres qui pensent, qui* d'abord *s'expriment involontairement*, et qui ayant remarqué ces *signes involontaires*, apprennent d'eux-mêmes à les employer *avec intention*.

Nous savons bien qu'il résulte de là deux choses que le traditionalisme n'acceptera pas, savoir : que l'homme peut de lui-même trouver des signes pour s'exprimer, et que par conséquent la pensée précède le signe[1]. C'est un inconvénient pour le système; mais qu'y faire? Et que pouvons-nous contre la vérité?

[1] « L'homme n'a pas pu inventer les signes, puisqu'il ne peut « inventer sans penser, ni penser sans signes. » De Bonald, *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 50.

CHAPITRE IV.

DE LA PAROLE ET DE LA POSSIBILITÉ DE SON INVENTION.

Depuis seulement un siècle il a paru, sur l'invention de la parole, une foule de curieux et savants ouvrages. On comprendra que nous n'entreprenions pas de traiter cette vaste question dans un simple chapitre. Nous avons d'ailleurs un autre motif pour ne pas nous arrêter sur ce point à un examen approfondi; c'est que nous ne lui reconnaissons pas du tout cette importance pour la religion, que veulent lui attribuer les traditionalistes.

Qu'allons-nous donc faire en ce moment? Nous discuterons seulement les raisons que cette école apporte, non contre l'invention de la parole par nos premiers parents, aucun catholique ne soutient ce fait, mais contre la possibilité de parler, pour une société telle qu'ils l'ont supposée, pour une société sans tradition. Et nous croyons nécessaire de discuter ces raisons sur lesquelles ils s'appuient, précisément parce qu'elles tiennent à leur système sur l'origine de nos connaissances par la parole ou par la tradition.

Nous avons déjà vu que dans cet état de société, assurément bien déplorable, les hommes auraient au moins des signes naturels de leurs sentiments intérieurs, et des signes imitatifs pour rappeler les objets et les personnes absentes, leurs qualités et leurs actions, etc. Mais voici une remarque essentielle à faire : ce langage de signes ne consisterait pas seulement dans le jeu de la physionomie, dans le regard, les gestes, les attitudes du corps; mais encore dans les divers sons de

la voix, les cris, etc. Or dans ces signes naturels de la voix se trouve déjà la parole, se trouvent déjà des mots. Car dans les sons spontanés que la nature fournit pour imiter et pour rappeler le mouvement ou l'action d'un corps ou d'un animal, du tonnerre, d'un ruisseau ; pour rappeler et pour imiter un chant ou un cri, il y a de vraies articulations et des mots véritables. Voilà donc une parole naturelle, une parole imitative, que ces hommes peuvent avoir.

Mais on demandera sans doute si ces paroles imitatives leur seront de quelque utilité pour rappeler et pour signifier le peu d'idées intellectuelles qu'ils peuvent posséder.

Qu'on se rappelle ce que nous avons dit sur le langage des gestes, comment ce langage purement imitatif peut signifier non-seulement des choses et des actions sensibles, mais, à leur occasion et par leur moyen, les idées les plus insensibles ; comment, par exemple, en peignant l'expression involontaire d'une affection ou d'une pensée intérieure, on rappelle cette pensée et ce sentiment ; comment la peinture et l'imitation de certaines actions peuvent donner l'idée de cause et d'effet, de tel genre de cause et d'effet ; et comment enfin la peinture et l'imitation de certaines formes, de certaines qualités ou propriétés sensibles, peuvent rappeler l'idée de choses insensibles qui ont avec elles quelque analogie. Or, les choses insensibles, intellectuelles et spirituelles présentent toujours à l'esprit quelque analogie avec les objets sensibles ; donc la parole, en peignant ceux-ci, rappellera celles-là. Il peut donc y avoir un langage de paroles, langage imitatif, où chaque mot aura un rapport naturel et nécessaire avec l'objet sensible d'abord, et par lui avec l'objet insensible. Et nous ne faisons ici

qu'exposer le sentiment des auteurs les plus capables qui ont écrit sur la parole, et qui tous proclament la possibilité d'une langue imitative, où les mots ne seraient ni arbitraires ni purement conventionnels, mais représenteraient la nature et les propriétés des êtres qu'on aurait à nommer.

Appliquons ceci à la petite société que supposent les traditionalistes. Comment prouveraient-ils que ces individus, isolés du reste des hommes, mais ayant, pour communiquer entre eux, des signes naturels, involontaires d'abord, puis employés volontairement et avec intention; des gestes imitatifs pour rappeler les choses sensibles et les choses insensibles; comment la nouvelle école prouverait-elle qu'ils n'auraient pas aussi des mots imitatifs, pour rappeler ces mêmes choses sensibles et insensibles; et qu'avec le temps ils n'auraient pas une langue parlée, une langue naturelle, imitative des objets à exprimer? Comment le prouverait-elle? Pour nous, nous nous bornons à dire qu'elle ne l'a pas prouvé.

Mais c'est moins contre le langage de signes naturels ou de mots imitatifs, que s'élève cette école, que contre le langage conventionnel ou les langues proprement dites.

La première langue fut-elle une langue de mots naturels, fondés sur la nature des objets, ou une langue de mots arbitraires? c'est ce qu'on peut laisser discuter aux savants. Il est possible qu'elle ait été l'une et l'autre; mais il est de fait que dans nos langues actuelles, s'il y a quelques mots naturels et imitatifs, il y en a beaucoup plus de purement arbitraires ou de conventionnels.

Quand il s'agit de prononcer si la parole est de soi

un signe naturel et d'une valeur absolue, ou si elle est un signe conventionnel, M. de Bonald n'est pas toujours rigoureusement d'accord avec lui-même, et semble parler différemment selon le besoin de la circonstance. Tantôt il gourmande « nos sophistes, qui « veulent en faire un signe de convention, à peu près « comme le papier-monnaie, signe sans valeur, qui « n'exprime rien, qu'autant qu'il peut être à volonté « échangé contre l'argent, expression réelle de toutes « les valeurs [1]. » Tantôt sa thèse demandant autre chose, il dit : « Quoique la parole et l'écriture expri- « ment la pensée et toutes les pensées, le son que nous « entendons ou que nous lisons n'a aucun rapport né- « cessaire et naturel avec les objets de nos pensées et « de nos paroles, si ce n'est dans l'imitation de quel- « ques accidents physiques [2]. » Ailleurs, il semble dire à la fois le pour et le contre : « Les mots n'ont par « eux-mêmes aucune vertu, quoiqu'il soit vrai de dire « qu'ils ne sont pas purement arbitraires ; mais la pa- « role a la vertu d'exprimer la pensée [3]. » Quoi qu'il en soit de l'opinion de la nouvelle école à cet égard, examinons si les individus supposés pourraient se faire, avec le langage de signes naturels que nous leur avons vu, une langue de signes et de mots conventionnels, ou du moins, si le traditionalisme prouve le contraire.

La première preuve de M. de Bonald est l'expérience, les faits. « Le premier de ces faits, dit-il, et assurément « le plus usuel et le plus populaire, est qu'un homme « ne parle pas s'il n'a pas entendu parler, et qu'il ne

[1] *Législ. primit. Disc. prél.*, p. 96.
[2] *Recherches phil.*, I, p. 265.
[3] *Législ. primit.*, l. I, c. II, Note (a).

« parle que les langues qu'il a apprises à parler[1]. » « Or, « si l'homme d'aujourd'hui reçoit la parole comme « l'être; s'il ne parle qu'autant qu'il entend parler, et « que le langage qu'il entend parler; si même il est « physiquement impossible qu'il invente de lui-même « à parler, comme il est impossible qu'il invente de lui-« même à être, ce qui peut être démontré par la con-« sidération des opérations de la pensée et de l'organe « vocal, il est nécessaire que l'homme du commence-« ment ait reçu ensemble l'être et la parole[2]. » Nous osons le dire, les faits allégués nous semblent peu concluants : 1° parce qu'il serait difficile de *démontrer par la considération*, soit *des opérations de la pensée*, soit *de l'organe vocal*, soit de toute autre chose, que les enfants *ne parlent* rigoureusement *que le langage qu'ils entendent parler*. Tout le monde sait, au contraire, comment les enfants dénaturent les mots qu'ils entendent, et comment ils auraient bientôt changé la langue si on les laissait faire. 2° Il n'est pas étonnant sans doute que les enfants parlent la langue qu'on leur apprend et qu'ils n'en inventent pas une autre à leur usage, surtout quand on les reprend ou qu'on les punit s'ils ne parlent pas comme on leur a appris. Mais la question était de savoir si des enfants abandonnés ensemble, sans avoir appris une langue des autres hommes, ne pourraient s'en faire une avec le temps. Et c'est à quoi *le premier des faits* allégués par M. de Bonald ne répond pas.

Un second exemple, souvent invoqué par lui, est celui du sourd-muet. « L'homme, dit-il, à quelque ins-

[1] *Recherches phil.*, I, p. 91.
[2] *Du Divorce*, p. 85.

« tant qu'on suppose de la durée, a reçu la parole, et « n'a pu l'inventer; comme il la reçoit aujourd'hui, et « ne l'invente pas. Un enfant sourd ne reçoit pas la pa- « role, et ne l'invente pas... La lésion de l'ouïe empêche « de parler; on est muet dès qu'on naît sourd, quoiqu'on « puisse être muet sans être sourd. Cet effet, particu- « lier à ces deux organes, prouve mieux que de longs « raisonnements que la parole ne peut venir que par « transmission [1]. »

On a lieu d'être surpris d'une pareille argumentation dans un auteur si grave et ordinairement si perspicace. D'où vient, en réalité, que l'homme né sourd ne parle pas? Pour parler spontanément, c'est-à-dire pour employer le son comme signe, il est assez clair qu'il faut connaître le son. Or, c'est ce que ne connaît aucunement le sourd de naissance, pas plus que l'aveugle ne connaît les couleurs. Aucun aveugle de naissance n'a jusqu'ici inventé de lui-même la peinture, parce que s'il a une main pour manier le pinceau, il n'a pas la vue pour en apercevoir les traces. *Cet effet, particulier à ces deux organes,* prouve-t-il invinciblement *que la peinture ne peut venir que par transmission?* L'homme né sourd a la voix, il a le son; mais il ignore qu'il les a. Et quand même il apprendrait, d'une manière quelconque, qu'il a l'organe vocal régulièrement constitué, comment penserait-il de lui-même à se servir de cet organe pour produire un son, puisqu'il ignore absolument ce que c'est que le son? Si le sourd de naissance ne parle pas spontanément, ce n'est pas parce qu'il n'entend point les autres

[1] *Législ. primit.*, I, p. 58 et 361. Cf. *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 50. *Recherches phil.*, I, p. 125, et son dernier ouvrage : *Principe constit. de la soc.*, p. 55.

parler, c'est avant tout parce qu'il ne s'entend pas lui-même, alors qu'il émet, sans le vouloir, des sons très-sensibles. Il se fait un langage de gestes, parce qu'il peut, à l'aide des yeux, connaître ce genre de signes. Si plusieurs vivent réunis, ils se font d'abord un langage de signes naturels; puis, avec les signes naturels, ils établissent entre eux des signes conventionnels et arbitraires. C'est là un fait d'une expérience journalière. On peut en conclure que s'ils connaissaient les sons à l'aide de l'ouïe, ils établiraient des sons arbitraires comme ils établissent des gestes arbitraires. C'est ce qui faisait dire à M. Degérando : « S'il est encore quel-« ques philosophes qui veuillent douter que le langage « ait pu être institué d'après les seules indications de « la nature, l'exemple du sourd-muet doit suffire pour « les désabuser de leur opinion [1]. »

C'est donc une singulière demande que celle que se fait M. de Bonald : « Si l'organe des premiers inven-« teurs du langage, au temps de la plus extrême bar-« barie, puisqu'elle précédait l'invention du langage... « a pu produire spontanément le langage; comment nos « muets au milieu de toutes les relations de la société, « qui donnent aux esprits bien plus de mouvement et « d'activité, entourés d'êtres parlants et entendants, « et en commerce habituel avec eux, malgré tous les « bienfaits d'une éducation qui ne leur laisse pas les « mots à inventer, puisqu'elle s'applique à leur ensei-« gner les mots d'une langue toute formée; comment « nos muets ne peuvent-ils pas même répéter cette pa-« role [2]? » La question véritable est beaucoup plus sim-

[1] *Des signes*, IV, p. 455.

[2] *Principe constit. de la soc.*, p. 55.

ple; elle est uniquement de savoir si plusieurs individus, sans toutes ces ressources d'une société civilisée, dans un *état de barbarie précédant l'invention du langage*, mais connaissant le son de la voix comme le sourd-muet connaît le geste, si ces individus ne parviendraient pas avec le temps à employer les sons, comme le sourd-muet emploie les gestes, et ne se feraient pas tôt ou tard un langage de paroles.

M. de Bonald répond qu'ils ne se feraient pas ce langage, parce qu'ils n'en auraient pas la volonté; et ils n'en auraient pas la volonté, parce qu'ils n'en auraient aucun besoin ni aucun désir. « En supposant, dit-il, « contre toute raison et toute autorité, que le genre « humain ait commencé dans la barbarie absolue (*sup-* « *position* semblable à celle que nous discutons), où « pouvait être pour l'homme la nécessité du langage? En « avait-il besoin pour être éclairé de la lumière du so- « leil, pour se retirer dans une grotte à l'abri des injures « de l'air, pour cueillir le gland et s'en nourrir? En « avait-il besoin pour attendre sa proie ou éviter un « ennemi, pour manger, digérer ou dormir? Dans cette « misérable existence, il ne pouvait avoir que des né- « cessités corporelles, et il lui suffisait, pour les satis- « faire, de voir et de toucher les objets qui étaient à sa « portée, et dont l'image, reçue par ses sens, se retra- « çait involontairement à son imagination, sans qu'il « lui fût nécessaire de leur donner un nom ou de dis- « serter sur leurs propriétés. Les brutes, qui éprouvent « les mêmes besoins, reçoivent aussi les images des « objets que l'instinct de leur conservation les porte à « fuir ou à chercher, et n'ont pas besoin de langage. « L'enfant qui ne parle pas encore, le muet qui ne par- « lera jamais, se font aussi des images des choses sen-

« sibles, et la parole, nécessaire pour la vie morale ou « sociale, ne l'est pas du tout à la vie physique et indi- « viduelle; et c'est ce qui fait qu'il n'y a jamais eu de « société sans langage, et qu'il y a des hommes con- « damnés par la nature ou par leur propre volonté à ne « jamais parler[1]. On a montré que deux enfants, dans « l'état et les circonstances où on les suppose, n'au- « raient jamais été dans la nécessité d'imaginer le lan- « gage, puisqu'il ne pouvait y avoir, pour des êtres « ainsi placés, d'autre nécessité que celle d'être, et « qu'on peut être sans parler; et c'est ce qui a fait don- « ner aux premiers besoins, au nombre desquels le lan- « gage n'est pas compris, le nom de nécessités corpo- « relles. Condillac reconnaît du moins qu'on n'a pas « inventé le langage sans nécessité, et j'en conclus que « le langage n'a pas du tout été inventé. Le langage, je « le répète, n'est nécessaire que pour la société, et la « société n'a pu exister avant le langage[2]. »

Ainsi, des individus, même réunis, ne formeraient aucune société avant d'avoir la parole, ne lieraient ensemble aucun rapport, et n'auraient aucun désir, ni aucun besoin de jamais communiquer entre eux; mais borhés aux besoins et aux nécessités corporelles, ils n'auraient que le langage des brutes. Ce grand argument, M. Bonald l'a pris dans J.-J. Rousseau, qu'il cite fort au long en soulignant tout ce qu'il croit important. « La première difficulté qui se présente, dit le sophiste « génevois, est d'imaginer *comment ces langues purent* « *devenir nécessaires;* car les hommes n'ayant nulle cor- « respondance entre eux, ni *aucun besoin* d'en avoir, on

[1] *Recherches phil.*, I, p. 134.
[2] *Ibid.*, p. 209. Cf., *ibid.*, p. 244.

« ne conçoit ni la *nécessité de cette invention, ni sa pos-*
« *sibilité*, si elle fût devenue indispensable... Dans cet
« *état primitif*, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni pro-
« priétés d'aucune espèce, chacun se logeait au hasard...
« les mâles et les femelles... sans que la parole fût un
« interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à
« se dire... *Quant à moi, effrayé des difficultés qui se*
« *multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque dé-*
« *montrée que les langues aient pu naître et s'établir par*
« *des moyens purement humains*, je laisse à qui *voudra*
« *l'entreprendre* la discussion de ce *difficile problème :*
« lequel a été le plus nécessaire de la société déjà liée
« à l'institution des langues, ou des langues déjà in-
« ventées à l'établissement de la société [1]. »

Si J.-J. Rousseau et M. de Bonald s'étaient bornés à dire que les hommes ne pourraient avoir, avant l'usage d'une langue parlée, une société complète, civilisée [2]; tout le monde aurait été de leur avis. Mais, comme nous l'avons vu, rien ne prouve qu'avant le langage de la parole, et surtout avant le langage de la parole purement conventionnelle, les hommes ne pourraient ni s'élever au-dessus du niveau de la brute, de ses besoins et de ses appétits; ni nourrir aucun sentiment humain, aucune affection réciproque; ni avoir quelques pensées,

[1] *Discours sur l'inégalité...* cité par M. de Bonald, qui aurait dû rapporter en même temps l'opinion de Rousseau sur l'origine des sociétés, l'état de nature, etc., consignée dans ce même *Discours;* ou seulement ce titre du ch. II de son *Essai sur l'origine des langues :* « Que la première invention de la parole ne vient pas « des besoins, mais des passions. »

[2] C'est à quoi M. de Bonald semble se borner dans certains passages, *Recherches phil.*, I, p. 148 et 157. Dans beaucoup d'autres, malheureusement, le contraire est formel.

même dans l'ordre intellectuel et moral ; ni enfin communiquer entre eux par un langage de signes naturels, par les gestes ou par les sons de la voix.

Mais cela même fournit à Jean-Jacques et à M. de Bonald, que nous aurions honte d'associer à Rousseau, s'il ne le citait pas si fréquemment en l'adoptant ; cela même leur fournit un nouvel argument en faveur de leur thèse. Si ces hommes, disent-ils, ont un langage naturel de gestes et de sons, qu'ont-ils besoin d'un autre langage, du langage de la parole proprement dite ? Donc ils ne l'inventeront pas [1].

On reconnaîtra facilement que cette preuve n'est pas forte ; et il ne paraîtra impossible à personne que des hommes possédant un langage de signes naturels éprouvent le besoin et conçoivent la pensée d'établir entre eux d'autres signes, des signes convenus, gestes ou sons de la voix. Ne voyons-nous pas tous les jours les enfants sourds-muets établir avec leurs signes naturels plusieurs signes conventionnels ou arbitraires ? Et comment, dès lors, nier la possibilité d'un fait qui existe sous nos yeux ?

Mais ceci nous fournit à notre tour une réponse à Rousseau et à M. de Bonald, et une explication bien simple d'une difficulté qui les a beaucoup tourmentés. Ils n'ont jamais pu comprendre comment des hommes à l'état sauvage ou barbare, auraient pu établir entre eux des signes conventionnels, ou même aucune convention ; par ce motif que pour établir une convention,

[1] *Législ. primit.*, I, p. 335. — *Recherches phil.*, I, p. 230, 231. — *Discours* de Rousseau, invoqué par M. de Bonald, *ibid.*, p. 240, 241. — Nous regrettons de ne pas citer ; mais nous craignons de fatiguer. Qu'on veuille bien recourir aux endroits indiqués.

il faut déjà s'être entendu et avoir déterminé sur quoi on veut convenir, c'est-à-dire avoir déjà fait une convention. « Le langage, dit M. de Bonald, n'a pu être « inventé par un homme; il n'a pas été inventé par un « peuple; car il n'y a pas de société sans lois convenues « ou imposées, ni de conventions ou d'injonctions sans « parole[1]. » « On s'avisa enfin, s'objecte Rousseau, de « substituer au geste les articulations de la voix... « *Substitution qui ne peut se faire que d'un commun con-* « *sentement*, et d'une manière assez difficile à pratiquer « par des hommes dont les organes grossiers n'avaient « encore aucun exercice, et *plus difficile encore à conce-* « *voir en elle-même, puisque cet accord dut être motivé, et* « *que la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir* « *l'usage de la parole*[2]. »

Comment ces deux hommes de génie, quoique d'un génie si divers, n'ont-ils pas vu que, s'il est impossible d'établir une convention sans avoir un moyen de communication ou un langage quelconque, il n'est pas nécessaire que ce langage soit la parole déjà instituée? Les individus dont il s'agit auraient des signes naturels pour exprimer les objets et les idées; ils pourraient employer ces signes, nous l'avons vu, volontairement et avec intention, pour exprimer ces objets et se communiquer ces idées[3]. Qui donc les empêchera de convenir,

[1] *Recherches phil.*, I, p. 171. Cf., p. 200.

[2] *Discours sur l'origine de l'inégalité...* Passage que M. de Bonald a cité, en le soulignant comme ci-dessus.

[3] Ici, Rousseau est arrêté par une difficulté : « Quand on com- « prendrait, dit-il, comment les sons de la voix ont été pris pour « les interprètes de nos idées, il resterait toujours à savoir quels « ont pu être les interprètes mêmes de cette convention, *pour les* « *idées qui, n'ayant point un objet sensible, ne pouvaient s'indiquer*

avec ce langage naturel, que pour exprimer ou rappeler tel objet ou telle idée, ils emploieront tel signe ou tel son purement arbitraire?

Il y a plus; et nous avons ici la raison fondamentale de l'inanité du système nouveau. En effet, comme la parole ordinaire est un signe purement conventionnel et arbitraire, qui n'a de soi aucun rapport avec l'idée, il faut nécessairement, pour qu'elle puisse rappeler cette idée, qu'on soit convenu d'avance d'attacher tel son, telle parole à cette idée. Or, comment, et avec quel moyen de communication pourra-t-on en convenir, lorsqu'il s'agit de la première parole adressée à quelqu'un? Ce n'est pas avec une autre parole, c'est trop évident; il faut donc que ce soit par des signes naturels, que tous possèdent et que tous entendent. Et, en effet, si les hommes n'avaient la faculté innée de s'entendre, d'établir une convention par des signes naturels, ils ne parviendraient jamais à établir un signe conventionnel; ils ne parviendraient jamais à comprendre la parole ni à deviner sa valeur; ils ne pourraient jamais être enseignés par la parole.

Si la pensée ne précédait pas la parole, il serait impossible, je ne dis pas d'inventer, mais de comprendre la parole. C'est donc fort mal argumenter, pour prouver l'impossibilité d'inventer la parole, d'alléguer une impossibilité de penser sans la parole. « On peut, selon « M. de Bonald, démontrer *à priori*, comme dit l'école,

« *ni par le geste ni par la voix.* » Par quoi donc s'indiqueront-elles, je vous prie? Il veut dire sans doute que les gestes et les sons inarticulés ne peuvent être signes d'idées intellectuelles; qu'on se rappelle les gestes du sourd-muet. Mais ce sujet n'avait pas été plus étudié par Rousseau que par M. de Bonald, qui enregistre ces paroles, en les adoptant. *Recherches phil.*, I, p. 240.

« l'impossibilité de l'invention du langage, en considé-
« rant que la parole a été nécessaire pour penser même
« à l'invention du langage[1]... Il en résulte que l'homme
« n'a pas pu inventer les signes, puisqu'il ne peut in-
« venter sans penser, ni penser sans signes[2]. » Il s'ensuivrait, comme on voit, que l'homme est incapable, non-seulement d'inventer la parole, mais d'apprendre par lui-même à employer aucun signe ; *puisqu'il ne peut penser sans parole et sans signe.* Mais le lecteur comprend, à cette heure, que la pensée précède, et doit nécessairement précéder la parole ou le signe. Par conséquent l'argumentation n'a pas de base.

L'infatigable auteur ramène ici, comme une machine de guerre, son formidable axiome : l'*homme pense sa parole avant de parler sa pensée.* « Ainsi, dit-il, la ques-
« tion tout entière du langage réel ou inventé peut être
« réduite à la démonstration de l'impossibilité de son
« invention; et cette démonstration se trouve dans cette
« proposition sérieusement méditée : que l'homme pense
« sa parole avant de parler sa pensée; ou autrement,
« que l'homme ne peut parler sa pensée sans penser sa
« parole[3]. »

Il nous faut donc *méditer* de plus en plus *sérieusement* la célèbre *proposition*, et faire un dernier effort pour en saisir le sens et la portée relativement à la question présente. Dans un autre endroit, l'auteur la traduit par celle-ci : « L'homme exprime sa pensée pour lui-même
« avant de l'exprimer pour les autres[4]. » Ce qui peut vouloir dire, il nous semble, que l'homme connaît la

[1] *Recherches phil.*, I, p. 127.
[2] *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 50, et *passim.*
[3] *Recherches phil.*, I, p. 126.
[4] *Du Divorce*, p. 86.

pensée à exprimer et prononce même le mot intérieurement avant de le prononcer de la bouche, par le son de la voix. Les partisans de l'invention du langage diront volontiers la même chose.

Voici ce que nous trouvons de plus explicite sur le même axiome et sa valeur comme preuve de la non-invention du langage : « La solution du problème de l'in« telligence peut être présentée sous cette formule : il « est nécessaire que l'homme pense sa parole avant de « parler sa pensée. Ce qui veut dire qu'il est nécessaire « que l'homme *sache la parole avant de parler ;* proposi« tion évidente, qui exclut toute idée d'invention de la « parole par l'homme [1]. » Comment cela ? nous ne comprenons plus. Les partisans de l'invention du langage disent aussi *qu'il est nécessaire que l'homme sache la parole,* connaisse ce qu'il va dire et la manière de le dire, *avant de parler.* Cette *proposition* est au moins *évidente* pour eux ; et loin qu'à leurs yeux elle *exclue l'idée de l'invention de la parole,* elle renferme la manière même de l'inventer ; puisque celui qui invente un mot doit nécessairement commencer par connaître en lui-même le mot qu'il veut prononcer.

Mais M. de Bonald entend peut-être par là que les inventeurs de la parole, même dans l'état de société isolée où nous les avons supposés avec lui, devraient connaître et posséder un système entier de langue complète avant de commencer à parler. Or, remarque-t-il avec beaucoup de sagesse : « Si la langue a été d'abord « parfaite, l'homme l'a reçue et ne l'a pas inventée, à « moins que l'homme ne fût lui-même parfait dès ce « premier moment de son existence [2]. » Et nous ajou-

[1] *Législ. primit.*, I, p. 55.

[2] *Recherches phil.*, I, p. 92.

terons : *Il ne l'a pas inventée*, quand même *il aurait été parfait dès le premier moment de son existence* ; par la raison que l'esprit de l'homme, même parfait, n'est point capable d'inventer en un instant une langue d'*abord* parfaite. Mais la question est de savoir si, dans la petite société isolée telle qu'on la suppose, la langue doit nécessairement être d'*abord* parfaite. « Toute lan-« gue, reprend M. de Bonald, a été complète dès qu'elle « a été parlée (dès qu'elle a commencé à être parlée, « et que le premier mot a pu être prononcé). Car le « langage n'a pu exister sans être complet... Et c'est « peut-être par un sentiment confus de cette vérité que « Duclos a dit de la langue fixée par l'écriture : L'écri-« ture est née comme tout à coup et comme la lu-« mière [1]. »

Qu'est-ce qu'une langue complète ? Ce n'est pas, dit M. de Bonald, celle à laquelle on ne peut ajouter aucune expression ; en ce sens « il n'y a pas plus de lan-« gue finie que de nombre fini... Mais toute langue est « finie, complète, parfaite, si l'on veut, à prendre ce mot « dans une acception philosophique, lorsqu'elle a eu, « d'une manière ou d'une autre, et plus ou moins ex-« plicitement, toutes les parties d'oraison, qui sont l'es-« sence et la constitution du langage, dont les mots ne « sont que des accidents [2]. » Telles sont donc les parties essentielles et fondamentales de la langue à inventer. Néanmoins, « on peut croire que le mot principal, « le verbe, dont le geste ne saurait figurer les modi-« fications intellectuelles [3], est un signe radical ; mais

[1] *Recherches phil.*, I, p. 159.

[2] *Ibid.*, p. 158. Cf., p. 161, 172.

[3] Erreur, qui n'a pas été prise dans une école de sourds-muets.

« qui n'a eu dans le principe, et l'on en juge par l'hé-
« breu, que les temps et les modes nécessaires[1]. » Et toutefois, en ne lui supposant que *les temps et les modes nécessaires,* « comment expliquer la formation « du verbe?... L'homme n'a pas besoin de parler pour « *agir;* mais il en a besoin pour exprimer qu'il *a agi,* où « qu'il *agira;* qu'il *a agi* dans un passé plus ou moins « reculé, qu'il *agira* dans un avenir plus ou moins éloi-« gné; qu'il *a agi* ou qu'il *agira* de telle ou telle ma-« nière. Comment aurait-il imaginé de désigner, avec « quelques mouvements de langue et des lèvres, quel-« quefois avec une seule articulation de la voix, tous « les états de l'homme moral et physique, la nature, le « temps, le mode de son action faite ou reçue, indi-« quée, commandée, finie, passée, présente ou future, « sans aucune expression préalable qui pût aider à « retrouver sa propre pensée dans les infinies com-« binaisons qu'aurait demandées l'invention du lan-« gage?... Et le temps! le temps... Comment l'homme, « dans l'état brute où on le suppose, aurait-il pu, sans « aucun signe, en distinguer les différentes époques, « les rappeler ou les prévenir, lorsque nous... nous « avons besoin de marquer d'un nom ou signe particu-« lier, chaque année d'un siècle, chaque mois de l'an-« née, chaque jour de la semaine, chaque heure du « jour?... Pour l'homme brut et tel qu'on le suppose, « sans souvenir, sans prévoyance, et dont la vie n'est « qu'un jour, un moment, un besoin, le temps ne peut « être qu'au présent; pour lui le passé n'est plus, l'ave-« nir n'est pas[2]... »

[1] *Législ. primit.*, I, p. 349.
[2] *Recherches phil.*, I, p. 144, 145.

Toute amplification mise à part, cela veut dire que, dans l'état misérable de société qu'on suppose, les hommes ne pourraient commencer à parler sans débuter par un système complet d'expressions et de paroles, combiné au moins de *toutes les parties d'oraison;* mais surtout sans le verbe, avec ses variétés innombrables de temps et de modes. A cette pompeuse affirmation, on peut opposer une dénégation simple et formelle. Dire que l'homme pour commencer à parler doit avoir une langue et une grammaire complètes, ce serait dire qu'il doit commencer à chanter par un morceau d'harmonie compliquée, commencer à bâtir par une cathédrale, commencer à peindre par une toile de Raphaël. Tous les arts devront-ils donc *naître tout à coup, comme la lumière*, et débuter par un chef-d'œuvre? Et pourquoi, parmi les hommes que l'on suppose, la parole n'aurait-elle pas, comme tout le reste, ses commencements et ses essais? Quelques signes naturels, et parmi ces signes quelques sons, involontaires d'abord, ne pourraient-ils être répétés par eux avec intention; puis quelques autres sons ne pourraient-ils être pris et adoptés pour signifier les mêmes choses? Voilà toute la question.

On fait une grande difficulté à propos du verbe et de ses diverses inflexions; difficulté fondée sur ces deux points : 1° qu'aucun langage n'est possible sans le verbe; 2° qu'il est impossible à l'homme d'inventer le verbe. On pourrait peut-être contester également l'un et l'autre point. 1° Le verbe exprime l'action, faite ou reçue, avec l'auxiliaire *être* : *je suis aimant, je suis aimé.* Or, le langage naturel supprime l'auxiliaire *être*, et n'exprime que l'action; au lieu de dire : *j'aime mon père*, le sourd-muet, par trois gestes très-simples, dit : *moi*,

amour, ou *sentiment d'amour*, *père*. Pour dire : *je suis aimé de mon père*, il dira, ou plutôt il gesticulera : *mon père, amour, moi*. Or un homme qui connaît les sons de la voix et en dispose, comme le sourd-muet dispose des gestes, ne pourrait-il pas également exprimer cette phrase par trois sons substantifs, sans que le verbe fût nécessaire? L'action *d'aimer* ne serait-elle pas suffisamment comprise sans le verbe ; ou, si l'on veut, le verbe, non exprimé, ne serait-il pas suffisamment compris? Selon M. de Bonald : « On peut parler sans substantif, « parce que le geste exprime l'objet présent, et le dessin « l'objet absent; mais on ne peut parler sans verbe[1]. » On pourrait tout aussi bien dire le contraire : on ne peut s'exprimer sans substantif, car un objet dessiné ou gesticulé est toujours un substantif; mais, à la rigueur, on peut parler sans verbe, soit par gestes, soit avec les sons de la voix. Et l'on pourrait concevoir un idiome grossier, élémentaire, où il y aurait des signes et des sons pour exprimer le petit nombre d'objets et d'actions que connaîtraient les individus qui le parleraient ; sans qu'il y eût aucun verbe proprement dit, sans qu'il y eût l'auxiliaire *être*, qui entre dans la composition de tout verbe. Sans doute, il ne peut y avoir d'idiome tant soit peu suffisant, quelque élémentaire qu'il soit, sans moyens d'exprimer et de distinguer les temps et les personnes. Mais ne peut-on pas dire que ces moyens sont possibles, sans le verbe proprement dit, même pour la distinction des temps jusqu'à un certain degré? Les sourds-muets, toutes les fois qu'ils ont à exprimer une action, ne marquent-ils pas très-nettement, avec de simples signes, outre les per-

[1] *Législ. primit.*, II, p. 200.

sonnes, tous les temps principaux [1]. 2° On peut supposer que des hommes, possédant l'ouïe et la voix, emploieraient des sons, au lieu de gestes, pour signifier non-seulement les objets, mais les actions, les personnes et les temps principaux. Mais obligés d'exprimer, par autant de sons ou de mots différents la nature, le temps et le sujet du verbe, qui donc les empêchera d'adopter, pour exprimer ces deux ou trois choses à la fois, un son ou un mot unique, en lui donnant telle ou telle inflexion, selon le temps ou la personne à exprimer? Et dès lors, voilà un verbe constitué [2], non sans doute avec cette riche variété de temps et de modes

[1] Les traditionalistes et M. de Bonald lui-même supposent toujours qu'aucune langue n'est possible sans le verbe, sans la conjugaison se composant au moins des principales inflexions de temps, de modes et de personnes. L'induction seule nous avait conduit à cette possibilité d'une langue sans conjugaison. Mais sur le fait et l'existence d'une telle langue, nous avons dû consulter; et non-seulement plusieurs missionnaires par nous interrogés, mais les premiers sinologues et les premiers savants de Paris nous ont unanimement répondu que la langue chinoise et la langue copte ne possèdent ni conjugaisons ni déclinaisons. Les différences de temps, de nombres et de personnes se marquent par la seule position des mots, ou encore par autant de particules ajoutées au mot principal; à peu près comme nous voyons le sourd-muet, après avoir indiqué une action, en marquer le passé ou le futur par un second geste.

[2] « On peut absolument concevoir, dit M. de Bonald, qu'on peut « inventer le nom du substantif; nous en inventons tous les jours; « mais quant au verbe avec ses modes de temps, d'action, de per- « sonne, il ne s'en introduit jamais de nouveaux dans le langage « qu'ils ne soient tirés de quelque autre mot. » *Législ. primit.*, II, p. 200. Ailleurs il vous dira du substantif ce qu'il dit ici du verbe; et, en vérité, nous ne voyons pas plus de raison pour l'un que pour l'autre. Qu'on ne croie pas, du reste, que chez un peuple naissant il soit besoin, pour inventer un verbe élémentaire ou un

que déploie λυω, par exemple, ou *amo*; mais croit-on qu'aucun idiome ne puisse naître et même subsister sans les détails compliqués des conjugaisons grecques, latines ou françaises? N'y a-t-il pas eu même des langues parlées et écrites, qui, sous ce rapport, offrent une simplicité étonnante, comparées avec les nôtres[1]? Que serait-ce si nous pouvions comparer avec notre français, les idiomes si pauvres et si défectueux des peuplades sauvages?

De cette supposition gratuite que toute langue doit naître complète, et de cette autre qu'on ne saurait inventer une langue complète sans posséder une foule de notions qui ne s'acquièrent que par le commerce de la parole, ou même qu'on ne peut penser ni avoir une idée sans la parole, M. de Bonald a fait sortir cette conclusion, qu'il a érigée en sentence : « La parole a été nécessaire pour inventer la parole[2]. » C'est très-bien dit, très-spirituellement trouvé; et, comme chez nous la puissance d'un bon mot est souvent magique, nous ne doutons pas que le nouveau système ne doive à celui-ci une partie de sa fortune. La parole est nécessaire pour inventer la parole : voilà qui est admirable, et plus que suffisant pour la moitié des lecteurs. Un bon mot est incontestable; qu'a-t-on besoin d'examiner s'il est vrai?

Ce bon mot, cependant, M. de Bonald ne l'a pas inventé, et il ne dissimule pas à qui il le doit : « On peut, « dit-il[3], faire à toutes les objections une réponse pé-

substantif, d'un effort de génie et de longues réflexions : le besoin et l'activité spontanée sont un puissant secours.

[1] Comparez, par exemple, la conjugaison française avec la conjugaison hébraïque.

[2] *Recherches phil.*, I, p. 206, et *passim*.

[3] *Ibid.*, p. 126.

« remptoire, et trancher la question, en soutenant l'im-
« possibilité de l'invention du langage, et, comme dit
« J.-J. Rousseau, la nécessité de la parole pour établir
« l'usage de la parole[1]. » Mais l'illustre auteur a si chaudement adopté cet axiome, qu'il en peut être regardé comme le père ; il l'a si bien tiré de l'oubli où il était resté confondu avec les autres paradoxes du sophiste génevois, il l'a répété si souvent et en tant d'occasions, qu'il l'a fait prévaloir auprès d'un certain public.

Du reste, M. de Bonald est si convaincu de sa vérité, il en comprend tellement la portée qu'il ne craint pas d'en faire l'application à l'invention de l'écriture : « Il
« est évident, selon lui, que l'écriture a été fort né-
« cessaire pour établir l'usage de l'écriture; comme
« J.-J. Rousseau dit de la parole, qu'elle lui paraît
« avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la pa-
« role, et qu'il est impossible, par conséquent, que l'é-
« criture ait été inventée[2]. » Pour ébranler cependant cette confiance et faire naître le soupçon, nous sera-t-il permis de proposer une application de plus du célèbre axiome, une seule que nous prions de nous pardonner. La voici. Tout le monde sait ce que c'est qu'un marteau, mais tout le monde ne comprend pas également quelle fut la difficulté, disons mieux, l'impossibilité de faire le premier marteau. Avec quel instrument le faire, si l'on n'avait déjà un marteau pour opérer? N'est-il donc pas *évident* que le marteau *a été fort nécessaire* pour faire le marteau ; et qu'il *est impossible, par*

[1] J.-J. Rousseau avait dit : « La parole *paraît* avoir été fort né-
« cessaire pour établir l'usage de la parole. » *Disc. sur l'origine de l'inégalité*, 1re partie.

[2] *Ibid.*, p. 254. Cf., p. 259, 261.

conséquent, que le premier marteau ait été fait par les hommes? Voilà notre exemple à côté du vôtre; où est la différence? Si vous en soupçonnez quelqu'une, approfondissez un peu, et vous trouverez qu'il n'y en a pas.

Singulier argument, qui rendrait impossible aux hommes l'invention même des arts ou objets d'art les plus vulgaires! Sans doute, pour établir l'usage d'un mot, il faut supposer dans les individus dont il s'agit, quelque pensée; il faut leur supposer même quelques signes naturels pour communiquer et pour s'entendre; de même que pour fabriquer le premier objet d'art, un premier instrument, il faut supposer aux hommes des mains d'abord, et de plus, quelques objets propres à servir d'instruments naturels. Sans doute encore, dans cette hypothèse, pour obtenir un instrument ou un objet d'art fini et parfait, il faudrait du temps et des essais; on n'y arriverait que par degrés. De même, les individus réunis, que nous supposons, n'arriveraient pas du premier coup à une langue fondamentalement constituée; elle ne serait pas d'abord complète. Elle se formerait peu à peu, chacun y apportant sa part, chacun y ajoutant, au besoin et à l'occasion; sans système conçu d'avance, et sans qu'il en fût besoin.

L'illusion perpétuelle de certains écrivains est de considérer la formation d'une langue, dans les circonstances données, comme un résultat subit et merveilleux, fruit de longues observations et d'habiles calculs; à peu près comme l'invention de la poudre, de l'imprimerie, de l'usage de la vapeur, etc. [1]. Dès lors nous concevons que, dans les hommes ignorants et incultes qu'ils sup-

[1] Cf. *Législ. primit.*, I, p. 347. — *Recherches phil.*, I, p. 315, et *passim*.

posent, l'invention d'une première langue leur paraisse une chimère; mais ils devraient se demander si c'est là l'unique manière d'acquérir une langue, et si, rigoureusement, les hommes ne pourraient pas s'en former une plus ou moins complète, plus ou moins grossière, progressivement, naturellement, comme ils pourraient apprendre, avec le temps, un commencement d'agriculture et de navigation, de chant et d'architecture.

Voilà ce qu'ils n'ont pas suffisamment examiné, ou du moins ce qu'il n'ont pas résolu; nous croyons avoir pesé tous les arguments qu'ils apportent, et nous les avons trouvés légers. Dans son dernier écrit, M. de Bonald résume les siens avec confiance, et il ajoute : « Personne, « que je sache, n'a essayé de (les) combattre, et je ne « crains pas d'assurer que personne ne le tentera avec « succès [1]. » Nous croyons qu'il suffit de les exposer pour en faire apprécier la valeur. En tous cas, nous allons voir qu'on peut les combattre, et embrasser la thèse contraire, sans pour cela « se jeter dans l'hypothèse ri- « dicule de l'homme né, sous la forme de poisson ou « d'insecte, de la terre échauffée par les rayons du « soleil [2]. »

CHAPITRE V.

ORIGINE DE LA PAROLE ET DE L'IMPORTANCE DE CETTE QUESTION.

Il n'est point ici question du fait de l'invention de la première langue, ni de savoir si le genre humain s'est

[1] *Principe constit. de la soc.*, p. 61.
[2] *Ibid.*

formé de lui-même à parler. Tous les chrétiens savent à quoi s'en tenir sur l'origine du monde ; ils savent que les premiers hommes n'ont point été livrés en naissant au mutisme, à la vie purement animale au milieu des forêts. Cette théorie rationaliste est aussi fausse radicalement qu'injurieuse à Dieu : le Créateur est plus magnifique dans ses œuvres, et tout ce qu'il a fait *était bon et parfait*. L'homme a été créé dans un état de perfection pour le corps comme pour l'esprit ; et comme il a possédé, dès les premiers instants de son existence, une science universelle, il a possédé une langue toute faite.

Comment Dieu a-t-il donné la parole au premier homme ? M. de Bonald ne semble pas très-fixé sur ce point. « Soit que l'Être suprême, dit-il, ait créé l'homme « parlant, soit que par des moyens qui nous sont in- « connus, et qu'il nous est inutile de connaître, il lui « ait donné la parole après l'avoir créé [1]... » Ailleurs il semble se décider pour ceux qui « croient que cette « première cause de l'existence des premiers humains, « les a produits des deux sexes, dans le plein exercice « de toutes les facultés de l'esprit et du corps, et par « conséquent avec la parole... Que l'homme a été créé « complet ; non-seulement avec toutes les facultés né- « cessaires à la conservation de sa vie physique et so- « ciale, mais encore dans l'exercice actuel de toutes ses « facultés, et par conséquent avec la connaissance du « langage et l'usage de la parole, sans laquelle il ne peut « exister, pour les hommes, aucun état de société [2]. » Mais bientôt il retombe dans son doute et son incerti-

[1] *Législ. primit.*, I, p. 59. Cf. *Essai sur les lois nat. de l'ordre soc.*, p. 51.

[2] *Recherches phil.*, I, p. 121, 123, 124.

tude, et il dit : « Soit que l'homme ait été créé parlant, « soit que la connaissance du langage lui ait été *inspi-* « *rée* postérieurement à sa naissance, il a eu des paro- « les aussitôt que des pensées [1], et des pensées aussitôt « que des paroles [2]. » Enfin, jusque dans le dernier de ses ouvrages, sa pensée se montre toujours aussi indécise : « Qu'on prenne garde, dit-il, que lorsque nous « disons que Dieu a communiqué à l'homme le don de « la parole, et que, comme dit M., il l'a *instruit* après « l'avoir *produit*, nous ne contestons pas qu'il ait pu « le créer parlant, au lieu de le rendre parlant après l'a- « voir créé ; nous ne disons pas qu'il ait reçu au premier « moment une langue complète ; nous disons seulement « que l'homme, au premier moment de son existence a « été instruit en pensées et en expressions de tout ce « qui lui était nécessaire de savoir et d'exprimer ; et « que l'homme ait été créé avec le don de la parole, ou « qu'il l'ait reçu après avoir été créé, cette double hy- « pothèse ne change rien au fait de la *révélation*, prou- « vée par la nécessité d'une transmission primitive et « par l'impossibilité de penser sans expressions [3]. »

Les traditionalistes, pendant longtemps, n'ont point tous imité cette réserve. Pendant que hors de France on hésitait entre l'hypothèse de l'homme créé parlant, et l'hypothèse du langage reçu postérieurement ; en France on affirmait généralement que le premier homme avait reçu de Dieu la parole, non dans sa création, non par une inspiration postérieure à sa naissance ; mais par une révélation extérieure et verbale. Nous avons

[1] *Postérieurement à sa naissance*, ce qui suppose comme possible, qu'il ait existé quelque temps sans aucune pensée.

[2] *Recherches phil.*, I, p. 181.

[3] *Principe constit. de la soc.*, p. 49.

examiné cette question, et nous avons vu que le texte de la Bible et l'enseignement constant de la tradition nous montrent également le premier homme créé pensant et parlant, c'est-à-dire avec une science parfaite et la connaissance d'une langue pour l'exprimer [1]. Ce qui signifie, selon nous, non que l'homme ait été créé avec une raison parfaite, et qu'ensuite à l'aide de cette raison puissante, il ait eu à se composer lui-même sa langue, (nous ne voyons dans toute la tradition que saint Grégoire de Nysse qui semble admettre ce sentiment), mais qu'il est né avec la connaissance actuelle d'une langue, et qu'en naissant il savait parler.

Tels sont les faits, il n'est pas permis de les nier, ni de n'en pas tenir compte. Et nous devons dire qu'aujourd'hui plusieurs traditionalistes semblent les admettre. La seule question admissible serait de demander s'il eût été possible que le premier homme fût créé sans cette connaissance d'une langue, et laissé à lui-même pour s'en former une par le travail de son esprit.

Pour M. de Bonald et ses partisans, qui ne croient pas à l'existence de la pensée sans la parole, ce serait demander si le premier homme a pu être créé dans un état de mutisme et d'ignorance aussi complet que celui des enfants qui viennent au monde. Dans son système, il répond avec raison : « Comment ceux qui admettent « un être suprême, et même *la création* de l'homme, « peuvent-ils supposer que cet Être, essentiellement « puissant et bon, ait mis l'homme sur la terre pour y « vivre en société, sans reconnaître en même temps « qu'il a dû lui donner ou lui inspirer, dès le premier « moment de son existence, les connaissances nécessai-

[1] *De l'origine des conn. hum. d'après l'Écriture sainte*, ch. III.

« res à sa vie individuelle et sociale, physique et mo-
« rale?... Le genre humain, déshérité en naissant de
« ses plus nobles prérogatives, muet et nu, aurait donc
« végété pendant des milliers d'années, dans un néant
« absolu d'intelligence, jusqu'à ce qu'un heureux hasard
« eût révélé à un homme de génie, s'il pouvait y avoir
« du génie lorsque, faute d'expression, il n'y avait pas
« même de pensée à rien de moral, le merveilleux arti-
« fice du langage, et inspiré en même temps à ses sem-
« blables en ignorance la volonté de l'écouter et l'es-
« prit de le comprendre! Certes, il serait aussi raison-
« nable, et surtout plus conséquent, de supposer l'homme
« né de la fermentation de la matière... Il n'est pas plus
« possible d'expliquer la barbarie primitive de l'espèce
« humaine, lorsqu'on lui donne pour auteur l'intelli-
« gence suprême, que son état actuel et les progrès de
« son esprit, si on le suppose né de la chaleur du soleil
« et des boues de la terre [1]. »

Les rationalistes de l'école éclectique, qui admettent *la création de l'homme*, qui *lui donnent pour auteur l'intelligence suprême* et qui ne professent pas qu'il soit né *de la fermentation de la matière, de la chaleur du soleil et des boues de la terre*, les rationalistes s'irritent de cette doctrine du philosophe chrétien. « Quant à cette
« prétention de M. de Bonald, disent-ils, que si Dieu a
« créé l'homme, il l'a créé parlant, et que la bonté de
« Dieu y est intéressée, il est clair qu'elle provient
« d'une idée fausse sur la nature de la Providence di-
« vine [2]. »

Sans doute on peut accorder aux rationalistes que

[1] *Recherches phil.*, I, p. 131-133.
[2] *Revue des Deux Mondes*, t. XXVII, p. 536.

M. de Bonald a mal prouvé sa thèse de l'homme créé parlant, en la fondant sur l'impossibilité d'avoir aucune pensée avant de savoir parler. On pourrait même leur accorder que le premier homme créé dans un état de développement corporel et intellectuel complet aurait pu, à la rigueur, recevoir la mission de se former lui-même sa langue; ce qui, avec les ressources de son génie, n'eût pas exigé, assurément, *des milliers d'années*. Nous croyons difficilement que si cette supposition était radicalement impossible, Grégoire de Nysse l'eût admise et soutenue comme un fait réel.

Mais ce n'est pas seulement l'usage de la parole qu'ils refusent au premier homme, c'est toute espèce de développement intellectuel, et ils professent intrépidement la *barbarie primitive de l'espèce humaine*. « On peut « admettre, selon eux, la supériorité de la civilisation « en même temps que l'antériorité de la barbarie; on « peut croire que l'homme est fait pour la société et « reconnaître, malgré cela, que les premiers habitants « de la terre étaient sauvages. Dieu, qui permet les « pestes, et la guerre, et les siècles de barbarie; Dieu, « qui laisse subsister dans trois parties du monde des « millions de sauvages, n'a-t-il pas pu permettre au « commencement ce qu'il permet encore aujourd'hui[1]? » On peut répondre hardiment : Non. Sans doute, Dieu n'était point tenu de déployer pour *les premiers habitants de la terre* toutes les richesses de sa munificence, et il serait difficile de déterminer à quel degré de perfection ou d'imperfection il aurait pu les placer en les créant. Néanmoins, il est tel degré de misère et d'impuissance, d'ignorance et d'infirmité, où il répugne de

[1] M. J. Simon, *Revue des Deux Mondes*, t. XXVII, p. 536.

supposer qu'un Dieu bon ait pu placer les premiers hommes immédiatement sortis de ses mains, quoique aujourd'hui, sous le gouvernement de cette même Providence, il puisse y avoir des individus qui se trouvent exceptionnellement dans une condition analogue. Nous voyons des hommes privés de l'usage de presque tous leurs membres, et d'autres atteints d'infirmités spirituelles plus humiliantes encore; il y en a qui naissent sourds et muets, il y en a qui naissent aveugles; quelques-uns naissent sourds, muets et aveugles; voilà ce qu'un Dieu bon permet sous nos yeux. Dira-t-on « qu'il « a pu permettre au commencement ce qu'il permet en- « core aujourd'hui, » et que les hommes, à l'origine, ont pu être tous impotents ou imbéciles, sourds ou aveugles?

La théologie enseigne que Dieu aurait pu créer primitivement l'humanité dans l'état où elle se trouve aujourd'hui, moins le péché, c'est-à-dire avec ce degré d'intelligence et de force physique, de jouissances et de lumières, de privations et d'ignorance, qui lui est propre depuis la chute; mais il ne s'ensuit pas que, dans cette hypothèse, le premier homme et la première femme eussent pu être, en sortant des mains de leur Créateur, dans le même état que les enfants qui naissent aujourd'hui, ni qu'ils eussent pu être créés à l'état purement sauvage. Beaucoup moins auraient-ils pu être créés dans une condition inférieure à celle des sauvages, c'est-à-dire privés de toute connaissance d'une langue et n'ayant, pour s'en former une, qu'une raison plus ou moins faible, plus ou moins bornée et plus ou moins absorbée par les besoins de la vie matérielle. En un mot, ils n'auraient pu, croyons-nous, être créés dans la condition de ces individus séquestrés ou vivant

dans les bois, que les traditionalistes ont supposés, pour examiner en eux le problème de l'invention du langage.

Il répugne à la raison que le genre humain ait ainsi commencé. Voilà ce que M. de Bonald a eu le mérite de prouver et ce qu'il avait le droit de prouver, non par l'impossibilité, dans ces conditions, d'avoir aucune pensée sans la parole; non par l'impossibilité de se former, avec le temps, un langage de gestes et de paroles plus ou moins suffisant; mais parce que les premiers pères de la race humaine, comme dit saint Thomas avec tous les théologiens, ne devaient pas seulement posséder les moyens de pourvoir à leur vie physique, morale et sociale; ils devaient être capables d'élever leurs enfants, de les former aux arts nécessaires et à la vertu, de les instruire des devoirs de la religion et de la société. Et il répugnait à la sagesse autant qu'à la bonté divine de refuser ces secours indispensables à la première société formée de ses mains.

Voilà ce qu'il était important de prouver et d'établir, contre les théories fausses et téméraires du rationalisme sur les origines du genre humain. Quant à rechercher si, dans une hypothèse impossible, nos premiers parents, nés avec une raison plus ou moins débile, seraient parvenus à inventer la parole; quant à examiner si, dans un cas supposable, mais bien exceptionnel, des individus séquestrés ou relégués dans les bois pourraient ou ne pourraient pas, avec le temps, se faire un langage et communiquer entre eux; était-ce une question également importante, également essentielle? et de cette possibilité ou de cette impossibilité pour l'esprit humain de trouver la parole, fallait-il faire dépendre l'avenir de la science, de la religion et de la société? Il est permis d'en douter.

« Cette vérité, s'écrie M. de Bonald d'un accent con-
« vaincu, cette vérité que la parole n'est pas d'invention
« humaine et que les langues sont un don, est la der-
« nière peut-être qui reste à prouver pour la connais-
« sance des êtres et l'affermissement de la société [1]. Le
« don primitif et nécessaire du langage fait au genre
« humain est la question fondamentale de toutes les
« questions morales [2]. » En effet, « si la parole est d'in-
« vention humaine, il n'y a plus de vérités nécessaires,
« puisque toutes les vérités nécessaires ou générales
« ne nous sont connues que par la parole. Il n'y a plus
« de vérités géométriques, car... Il n'y a plus de vérités
« arithmétiques, car, etc. Il n'y a plus de vérités mo-
« rales, car toutes ces vérités ne nous sont connues que
« par des formes de langage, que l'inventeur, libre dans
« son invention, a pu ne pas inventer ou inventer toutes
« différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui... Il n'y a
« plus de vérités historiques. ... Qu'on cesse donc de
« s'étonner si nous avons mis une si haute importance
« à la question de la révélation de la parole. Toute la
« dispute entre les deux partis qui divisent l'Europe
« savante, les théistes et les athées, les chrétiens et les
« sophistes, se réduit à ce fait, à ce seul fait; là est la
« preuve de l'existence de Dieu, le motif des devoirs de
« l'homme, la nécessité des lois et de la société; là est
« la raison du pouvoir religieux, du pouvoir civil, du
« pouvoir domestique, en un mot la raison du monde
« moral ou social, que l'art de la parole a tiré du néant
« de l'ignorance et du chaos de l'erreur. Je le dis aux
« amis et aux ennemis : cette question est, dans le

[1] *Législ. primit.*, I, p. 330.
[2] *Recherches phil.*, I, p. 88.

« grand combat de la vérité morale contre l'erreur,
« comme ces postes importants dont la possession dé-
« cide le succès d'une campagne, et que deux armées
« se disputent avec opiniâtreté [1] ..... le fait primitif du
« don de la parole, enseignée à l'homme par une cause
« intelligente. La nécessité de cette origine du langage,
« et par conséquent des idées qu'il sert à exprimer, une
« fois reconnue, nous retrouverons sous un petit nom-
« bre d'expressions simples les idées des rapports les
« plus généraux entre les êtres sociaux, rapports qui
« sont l'objet de toutes les lois et le fondement de tout
« état public et domestique de société. Alors nous au-
« rons, je crois, une science de Dieu, de l'homme et de
« la société, c'est-à-dire une philosophie véritablement
« sociale qui enseignera tout ce qu'il est nécessaire de
« savoir, et prouvera tout ce qu'il est utile et possible de
« prouver ; et tels que ce voyageur qui trouva assise à sa
« porte la fortune, qu'il était allé chercher si loin et au
« prix de tant de dangers, nous découvrirons nous-
« mêmes et dans nos habitudes les plus familières ou
« nos connaissances les plus élémentaires, cette science
« et cette sagesse que nous poursuivons depuis si long-
« temps et avec tant d'efforts et d'affliction d'esprit [2]. »

Vraiment, cette confiance profonde du philosophe chrétien, dans la grandeur de sa mission, est faite pour nous toucher ; et plein de respect pour un si noble génie, nous ne nous étonnons plus qu'il ait employé tant de temps et de volumes à soutenir une théorie dont la découverte tardive renfermait le salut du monde.

A prendre sa thèse comme il la présentait, nous ne

[1] *Législ. primit.*, I, p. 75 à 79.
[2] *Recherches phil.*, I, p. 120.

doutons pas qu'elle eût pu avoir des conséquences immenses, quoique bien différentes de celles que prévoyait l'auteur. L'impossibilité d'inventer le langage, prouvée par l'impuissance absolue d'avoir aucune pensée avant son expression, aurait pu déplacer le principe de certitude, le critérium de la vérité, et, conséquemment, le fondement de toutes les vérités scientifiques ou sociales. Mais la question de la possibilité de l'invention du langage, posée comme elle doit l'être, est loin d'avoir cette importance. Quelques individus réunis, passant leur vie ensemble, et pouvant nécessairement avoir quelques pensées, pourraient-ils ou ne pourraient-ils pas, avec le temps, se former quelque langage de signes et de mots, sans l'avoir reçu du reste des hommes? Nous ne voyons pas ce que les fondements de la science, ce que la religion et la société auraient à craindre ou à espérer de la solution du problème dans un sens ou dans un autre. Qu'ils puissent ou qu'ils ne puissent pas se faire un langage, il sera toujours vrai que pour le peu d'idées qu'ils peuvent avoir avant la parole, leur esprit y adhère par un motif autre que la parole; et dans toute hypothèse, il sera toujours absurde de placer dans la parole le premier motif de certitude ou le premier principe de la science.

M. de Bonald, en prouvant l'impossibilité radicale d'inventer la parole, a voulu prouver péremptoirement la nécessité de la révélation primitive. Mais d'abord, Adam et Eve ayant été ornés en naissant de tous les dons de l'esprit, M. de Bonald ne pourrait plus dire qu'ils aient été dans la même impossibilité de se faire un langage, ni qu'une révélation divine ait été aussi nécessaire pour leur apprendre à parler. Ensuite, il est juste sans doute de supposer que le premier

homme ait reçu de Dieu en naissant le don de la parole, parce qu'il a dû naître avec une nature complète; mais on ne peut rien en conclure pour la nécessité ou l'existence d'une révélation, car il ne dut pas plus à une révélation le don de la parole, qu'il ne lui dut le don de la pensée ou le libre exercice de ses facultés corporelles. Nous ne voyons donc pas de quel secours pour la religion pourrait être l'opinion de M. de Bonald.

Enfin si l'on admet que des individus abandonnés à eux-mêmes et vivant misérablement dans les forêts, pourront cependant, avec le temps, se communiquer leurs pensées, se faire un langage quelconque et inventer quelques arts nécessaires, il ne s'ensuit pas qu'ils pourront par eux seuls parvenir à une certaine hauteur de civilisation, et acquérir une connaissance suffisante des devoirs de la morale et de la religion. Il ne s'ensuit pas que le genre humain ait pu commencer de la sorte, et qu'il n'ait eu besoin à aucune époque des enseignements de Dieu. Il ne s'ensuit pas en un mot que la révélation n'ait pas été nécessaire, au sens que le professe la théologie et même la philosophie.

Jusqu'à nos jours on n'avait jamais rien vu d'alarmant pour la religion dans cette possibilité de l'invention du langage; et aucun écrivain, que nous sachions, n'avait soupçonné ce danger, avant l'illustre auteur des *Recherches philosophiques*. Il est peu de docteurs et de théologiens qui aient traité directement cette question; mais ceux qui en ont parlé, l'ont fait de manière à prouver que pour eux cette invention est possible à l'homme. On ne dira pas sans doute que par là ils aient sapé les fondements de la religion et de la société.

Saint Grégoire de Nysse, parlant de l'origine de la première langue, se sert d'expressions très-fortes, qui sem-

blent indiquer qu'Adam l'a composée lui-même par son travail, ou qui du moins prouveraient que tout homme jouissant de la raison peut en composer une. Réfutant un grand partisan de l'origine divine de la parole, une espèce de traditionaliste de ce temps-là, le saint docteur dit : « Eunomius accuse notre maître (saint Basile) d'adopter « les raisonnements d'une philosophie étrangère et pro- « fane, de supprimer la Providence divine et ses soins pa- « ternels ; parce qu'il ne professe pas que c'est Dieu qui « a nommé les choses. Il va jusqu'à dire qu'il favorise les « athées, et leur donne des armes contre la Providence ; « qu'il a plus d'estime et d'admiration pour les sentences « de ces impies que pour les lois divines... Il prétend que « nous sommes dans l'erreur en pensant que l'homme a « été créé de Dieu avec l'usage de la raison, et en attri- « buant l'invention du langage à cette faculté de rai- « sonnement que Dieu a mise dans la nature humaine. « Tel est le reproche amer qu'il nous adresse, accusant « le maître de la piété de passer dans le camp des athées, « de se constituer l'héritier et le patron d'une coutume « détestable, et autres énormités pareilles... Eunomius « ignore que pour avoir donné à notre nature ses facul- « tés et son activité, Dieu ne peut être dit pour cela pro- « duire les actions qui s'accomplissent en nous. Par « exemple, il nous a donné la force naturelle pour faire « une épée, une maison, ou tout autre ouvrage dont « nous avons besoin ; mais c'est nous, et non lui, qui « faisons ces ouvrages. Chacun d'eux est proprement « notre ouvrage, quoiqu'ils se réfèrent tous à l'auteur de « nous-mêmes, qui a créé notre nature capable de tout « savoir. De même la faculté que nous avons de parler « est l'ouvrage de celui qui a disposé ainsi notre nature ; « mais l'invention des mots pour déterminer chaque

« objet, est l'ouvrage de notre esprit... Dieu a donné à « l'animal la faculté de se mouvoir ; mais il ne produit « pas par lui-même chacun de ses mouvements. Une « fois que la nature a reçu de celui qui l'a faite un prin- « cipe d'action, elle agit, elle se meut elle-même, et se « dirige où elle veut; ce qui n'empêche pas que le Sei- « gneur dirige les pas de l'homme. Ainsi, le pouvoir de « parler, de produire des sons et d'exprimer par la voix « une pensée intérieure, la nature l'a reçu de Dieu; « mais après cela, c'est la nature qui agit elle-même, en « désignant chaque chose moyennant une certaine va- « riété de sons. Et voilà ce que nous appelons mots et « paroles, lesquels nous servent à représenter la valeur « des choses... Les choses sont produites par la volonté « divine, leur nom ne l'est pas. C'est pourquoi les cho- « ses sont l'ouvrage du Créateur et de sa puissance; « mais les paroles qui représentent les choses, et par le « moyen desquelles le discours enseigne chaque chose « avec précision et exactitude; les paroles sont l'ouvrage « et l'invention de la faculté rationnelle. Et cette nature, « cette faculté de discourir et de raisonner, est l'ouvrage « de Dieu. Mais comme tous les hommes ont la faculté « de raisonner, de là il arrive nécessairement que sui- « vant les différences de nations, il y a des différences « de parole... Tout le temps que les hommes vécurent « de la même vie, sans être dispersés en différentes na- « tions, il se servirent tous ensemble de la même pa- « role et du même langage. Mais après que, par la vo- « lonté divine, il fallut que toute la terre fût habitée par « les hommes, ils furent dispersés et divisés d'après une « certaine communauté de langage ; c'est-à-dire qu'ils se « réunirent et s'associèrent, les uns avec un idiome, les « autres avec un autre, ayant pour moyen de concorde

« fraternelle une même consonnance de langage, ne « différant pas les uns des autres dans la connaissance « des choses, mais différant dans la manière de les nom- « mer. Car une pierre ou un bois, par exemple, produi- « saient sur tous la même idée, mais ils ne nommaient « plus ces objets du même nom. Ainsi demeure établie « notre proposition, que la parole humaine est une in- « vention de notre esprit, de notre intelligence. Car au « commencement et tout le temps que le genre humain « eut la même langue, nous ne voyons pas, par l'Ecri- « ture, que Dieu ait aucunement enseigné la parole aux « hommes; et quand les hommes furent dispersés et di- « visés en différentes langues, aucune loi divine ne « prescrivit aux uns ou aux autres la manière de parler; « mais Dieu voulant que les hommes parlassent diffé- « rentes langues, abandonna la nature à elle-même, afin « qu'elle continuât à articuler les sons et à exprimer les « noms, pour chaque peuple, comme elle le voudrait[1]. »

Nous n'imaginons pas comment on pourrait dire plus clairement que la faculté de parler vient de Dieu, et que la parole vient de l'homme.

Voyons maintenant saint Augustin.

Il commence ainsi son livre II *de Doctrinâ christianâ* : « Le signe est une chose qui, outre l'image d'elle-même, « qu'elle imprime dans les sens, fait penser à une autre « chose. Ainsi en voyant les traces d'un animal, nous « pensons que l'animal a passé par là; en voyant la fu- « mée, nous savons qu'il y a du feu; et si nous enten- « dons la voix d'un être animé, nous connaissons l'af- « fection qu'il éprouve, etc.

« Parmi les signes, les uns sont naturels, les autres

[1] *Contra Eunomium*, Orat. XII.

« intentionnels. On appelle naturels ceux qui sans au-
« cune volonté ni aucune intention, font connaître par
« eux-mêmes une chose autre qu'eux-mêmes; comme
« la fumée fait connaître le feu. Car ce n'est pas parce
« qu'elle le veut, qu'elle est un signe du feu; mais
« l'expérience nous ayant fait remarquer les choses,
« nous savons qu'il y a du feu, par la présence seule
« de la fumée. Les traces du passage d'un animal ap-
« partiennent à ce genre de signes. Un visage enflammé
« ou assombri marque le sentiment intérieur, sans que
« celui qui en est affecté ait la volonté de le faire con-
« naître.

« Les signes intentionnels sont ceux que se font les
« uns aux autres les êtres vivants, pour se manifester,
« autant qu'ils le peuvent, leurs affections intérieures,
« leurs sentiments, ou leurs pensées de tout genre.
« L'unique cause du signe et l'unique motif de le faire,
« c'est d'exprimer et de faire passer dans l'esprit d'un
« autre ce qu'a dans l'esprit celui qui fait le signe. Nous
« voulons traiter de ce genre de signes, en tant qu'ils
« appartiennent à l'homme; car Dieu aussi a fait, a
« donné des signes, lesquels sont contenus dans les
« saintes Écritures; mais ils nous sont communiqués
« par des hommes, par ceux qui les ont écrits. Les ani-
« maux aussi ont des signes entre eux, et se font con-
« naître ce qu'ils éprouvent intérieurement. Ainsi le
« coq, dès qu'il a trouvé de la nourriture, fait un signe à
« la poule, un signe de la voix, pour qu'elle accoure. »

On peut déjà remarquer que, d'après le saint docteur, parmi les paroles, il y en a qui viennent de Dieu, *divinitùs data;* ce sont les paroles qui sont contenues dans les saintes Ecritures. Et c'est pour cela que l'Eglise appelle la Bible la parole de Dieu. Or, en distinguant

cette parole de celle dont il cherche l'origine, ne semble-t-il pas indiquer que celle-ci vient, non de Dieu comme la première, mais de l'homme?

Il continue :

« Parmi les signes qui servent aux hommes à se « communiquer leurs sentiments, les uns s'adressent à « la vue, le plus grand nombre à l'ouïe, un petit nom- « bre aux autres sens; car lorsque nous faisons un « geste, nous ne nous adressons qu'à la vue de celui « que nous voulons avertir de notre intention. Il y en a « qui ne se servent presque que de gestes manuels pour « exprimer tout ce qu'ils veulent; ainsi les histrions... « Ces signes sont comme des paroles visibles. Mais les « signes qui s'adressent à l'ouïe sont plus nombreux « et consistent principalement en paroles; car les sons « de la trompette ou de la flûte n'ont pas seulement « pour but de flatter l'oreille, mais quelquefois de faire « connaître une chose. Mais ce genre de signes est peu « nombreux, si on le compare à la parole. La parole est « sans contredit le signe qui a obtenu le premier rang « parmi les hommes, comme moyen pour se communi- « quer les uns aux autres tout ce qu'ils ont dans l'es- « prit. En effet (les hommes manifestent leurs pensées « de plusieurs autres manières encore), mais la parole « a été choisie pour fournir cette multitude de signes « qui servent aux hommes à exprimer toutes leurs pen- « sées; car ces autres genres de signes dont nous ve- « nons de parler, je puis les rendre par des paroles, « mais eux ne peuvent rendre toutes les paroles. »

On le voit, dans l'établissement de la parole comme expression de la pensée, saint Augustin ne parle point de l'intervention divine. Il explique le tout, au contraire, naturellement, comme une production humaine :

la parole a été choisie pour exprimer... Il va parler de la même manière de l'établissement de l'écriture :

« Mais parce que les paroles passent rapidement avec « l'ébranlement de l'air et ne durent pas plus que le « son, on a établi des lettres qui sont les signes des pa- « roles. De la sorte, la parole peut s'adresser à la vue, « non par elle-même, mais par le signe qui la repré- « sente. Mais ces signes n'ont pu être longtemps com- « muns à toutes les nations, par suite du penchant cou- « pable qu'ont les hommes à se diviser, chacun voulant « avoir le dessus et l'emporter sur les autres. Un mo- « nument de cet orgueil fut cette tour élevée jusqu'au « ciel ; aussi les hommes commencèrent-ils à se diviser, « non-seulement de sentiments, mais de langage. »

Un peu plus loin, n. 20, voulant enseigner aux chrétiens comment et à quel point ils devaient profiter de tout ce qui se trouve chez les païens, il dit : « Les « choses qu'on peut apprendre des païens et qu'on « trouve dans leurs usages sont de deux sortes : les « unes ont été instituées, établies par les hommes ; les « autres ont été seulement remarquées par eux, soit « que le temps les ait accomplies, soit que Dieu les ait « établies lui-même. » C'est-à-dire, il y a des choses qui dépendent de la volonté des hommes, et il y en a d'autres qui ne dépendent que de Dieu et de la nature.

Dans la seconde classe, il compte l'histoire. « Car, « dit-il, n. 44, quoiqu'elle raconte des institutions hu- « maines, elle n'est pas elle-même une institution des « hommes ; parce que ce qui est passé, ce qui par con- « séquent ne peut pas ne pas être accompli, doit être « compté au nombre des choses dont Dieu est le dis- « pensateur et le régulateur. » Ensuite viennent les faits et les lois astronomiques, géologiques, zoologi-

ques, etc.; ensuite la dialectique, dont les lois sont découvertes par les hommes, mais ne sont pas établies par eux; elles sont d'institution divine, c'est-à-dire naturelle, n. 45 à 53. Les lois de la rhétorique elle-même ne sont pas d'institution humaine, « car ce ne sont pas « les hommes qui ont établi qu'une expression de ten- « dresse concilie la bienveillance de l'auditeur, qu'une « exposition courte et lucide fait saisir sans peine ce « qu'on veut raconter, et que la variété du récit chasse « l'ennui et soutient l'attention, » n. 54. — « Enfin, il est « évident, pour l'esprit le plus vulgaire, que la science « des nombres n'est point d'institution humaine; elle « est découverte et trouvée par eux, » n. 56.

Mais « parmi les choses d'institution humaine chez « les païens, les unes sont superstitieuses, les autres « ne le sont pas, » n. 29. Après avoir interdit aux chrétiens les pratiques superstitieuses du païen, il ajoute, n. 38 : « Il faut examiner ensuite les choses d'institu- « tion humaine qui ne sont pas superstitieuses, c'est-à- « dire qui ne sont pas établies pour communiquer avec « les démons, mais avec les hommes; car toutes les « choses qui ont cours parmi les hommes, parce qu'il « leur a plu de les adopter, sont d'institution humaine. » Tel est l'emploi des signes volontaires, qu'ils soient naturels ou imitatifs comme les peintures et les statues, n. 39, ou arbitraires et purement conventionnels comme les gestes, dont il parle au n. 38; tels sont, en un mot, « tous les genres de signes ou moyens de communica- « tion, en nombre infini... qui sont différents, selon les « villes et les peuples; preuve évidente qu'ils sont d'ins- « titution humaine. Or, les choses appartenant à cette « dernière classe, qui sont d'institution humaine et qui « sont utiles ou nécessaires à la vie, ne sont point à éviter

« pour lechrétien ; au contraire, il doit, autant qu'il en a « besoin, les apprendre et se les approprier... et surtout « les lettres et les caractères, qui sont nécessaires pour « lire ; et autant qu'on en a besoin, les différentes lan- « gues, dont nous avons parlé plus haut, » n. 39, 40.

Il nous semble que c'est dire assez clairement que les langues sont d'institution humaine, et que si la première langue ne fut point inventée, l'esprit humain est du moins capable de cette opération.

D'après le saint docteur, les langues ne sont point d'institution divine ou naturelle, parce que la nature ne produit pas par elle-même la parole et les langues, comme elle produit les lois de la science, de la dialectique, ou encore le cri des animaux et le chant des oiseaux. Quant à dire que la parole est d'institution divine, positive ou révélée, le saint docteur ne paraît pas y avoir pensé. Il ne fait pas même entrer cette hypothèse au nombre de celles qu'il discute.

Dans un autre traité, *de Ordine*, l. II, il entreprend d'expliquer plus positivement l'origine, la formation des arts et des sciences, et la part que la raison a eue dans ces opérations. Il dit au n. 35 : « Il est en nous « un principe raisonnable, c'est-à-dire qui suit la rai- « son, et fait ou adopte ce qui est conforme à la raison. « Or, comme il était obligé naturellement de vivre en « société avec ceux-là mêmes en qui se trouvait cette « communauté de raison, et que l'homme ne pouvait « former avec l'homme de société bien étroite sans un « moyen de s'entretenir ensemble et de se communi- « quer leurs pensées, et, pour ainsi dire, leur âme ; il « s'aperçut qu'il était nécessaire de donner aux choses « des noms, c'est-à-dire d'établir des sons avec une si- « gnification déterminée ; afin que, ne pouvant récipro-

« quement sentir leurs deux âmes, ils pussent du moins « les mettre en communication par le moyen de leur « sens extérieur. Mais la parole des personnes absentes « ne pouvait être entendue ; c'est pourquoi cette même « raison produisit les lettres, en distinguant et en carac- « térisant tous les sons de la bouche et de la langue... « N. 36 : Ensuite, la raison, faisant un pas de plus, re- « marqua que parmi les sons qui nous servent à parler, « et auxquels elle avait attaché autant de lettres, les « uns, par une plus ou moins grande ouverture de la « bouche, sortent à pleine émission et sans être gênés « par aucun obstacle ; les autres, resserrés sous la pres- « sion des divers organes de la bouche, conservent « néanmoins quelque son ; d'autres, enfin, ne peuvent « se faire entendre qu'en s'unissant aux premiers. Ainsi, « la raison, en suivant l'ordre que nous venons de dire, « nomma les uns voyelles, les autres semi-voyelles, et « les autres muettes (consonnes). Ensuite, elle nota les « syllabes. Ensuite, elle distingua les mots en huit « classes et en huit formes, elle nota toutes ces choses « et les soumit à des règles certaines... N. 38 : Cette « même raison, ayant donc disposé et formé la gram- « maire, fut avertie de chercher et de remarquer (en « elle-même) cette vertu qui produisit l'art... » la rhétorique, la dialectique ; n. 39 : la musique, la poétique ; n. 42 : la géométrie et l'astronomie.

Telle est, d'après saint Augustin, l'origine de la parole et des langues. C'est la même que celle de l'écriture et de la grammaire, de tous les arts et de toutes les sciences. Il n'est point question, pour tout cela, d'intervention divine.

Terminons par celui qu'on appellerait aujourd'hui le dernier des Pères de l'Église, si son génie universel

n'avait jamais fléchi dans certaines questions malheureuses.

Le sentiment de Bossuet sur l'invention possible du langage ne semble pas douteux. Il suffit de rappeler ce qu'il en dit dans sa Logique, l. I. ch. III.

Des termes et de leur liaison avec les idées.

« Il faut ici observer la liaison des idées avec les « termes.

« Il n'y a rien de plus différent que ces deux choses, « et leurs différences sont aisées à remarquer.

« L'idée précède le terme, qui *est inventé* pour la si- « gnifier : nous parlons pour exprimer nos pensées.

« L'idée est *naturelle*, et est la même dans tous les « hommes. Les termes sont *artificiels*, c'est-à-dire *in-* « *ventés par art*, et chaque langue a les siens.

« Ainsi l'idée représente *naturellement* son objet; et « le terme, *seulement par institution*, c'est-à-dire *parce* « *que les hommes en sont convenus* : par exemple, ces « mots *triangle* et *cheval* n'ont aucune conformité na- « turelle avec ce qu'ils signifient; et si les hommes « avaient voulu, ils auraient pu rappeler à l'esprit toute « autre idée.

« Ch. LXIII. Le terme est ce qui signifie l'idée par « institution, et non de soi-même. »

Bossuet parle d'une manière absolue; il ne fait aucune exception pour des hommes qui n'auraient encore aucun langage; et ce qu'il dit tend à prouver que ces hommes pourraient *inventer des termes* pour exprimer les idées qu'ils auraient *naturellement* dans l'esprit.

Telles sont les autorités qu'on peut opposer à l'il-

lustre auteur des *Recherches philosophiques*. Nous voulons être modéré. Nous ne disons pas que la question soit décidée contre lui; nous nous bornons à dire qu'il ne l'a nullement décidée dans son sens. Nous ajoutons, fondé sur de si hauts exemples, que la possibilité de l'invention du langage peut être soutenue sans danger pour la science, pour la morale et pour la religion [1].

[1] Voici ce que nous lisons, sur cette matière, dans une *philosophie* très-répandue en Italie, la plus répandue, croyons-nous, dans ce pays des saines doctrines : Ad originem sermonis quod spectat, nemini dubium est quin etsi vis loquendi ingenita nobis sit, verborum tamen determinatio ab arbitrio generatim pendeat. Secùs si quodlibet determinatum verbum determinatam rem naturâ suâ innueret, quî fieri posset ut verbum idem apud diversas gentes, quibus certè eadem natura inest, non idem exprimeret? Id minimè controvertitur; at quæstio in eo est utrùm absolutæ necessitatis fuerit ut sermo aliquis primis hominibus à Deo communicaretur, an homo sermocinandi tantùm virtute donatus sermonem ipse repererit vel saltem reperire potuerit. Qua de re in contrarias sententias philosophi distrahuntur. Nonnulli enim, non modo possibilitatem, sed factum etiam tuentur; ac hominem sermone destitutum sermonis auctorem fuisse autumant. Alii id neutiquam evenire potuisse arbitrantur, cùm sermo sine usu intelligentiæ efformari nequeat, et ad usum intelligentiæ sermonem necessarium esse putent.

Equidem sic existimo : ad absolutam possibilitatem quod attinet, hominem per se potuisse ex insita propensione et facultate loquendi, quam accepit, determinatum sensum vocibus quibusdam tribuere, et sic sponte suâ efformare sermonem. Quid enim repugnat ut homo rem sensibus occurrentem nutu aliquo commonstrare valeat, atque ex innata vi loquendi sonum syllabis quibusdam distinctum proferat et ad commonstratam rem significandam liberè determinet? Nec verò negotium facessit rerum spiritualium significatio. Ad has enim exprimendas nomina quædam ex rebus materialibus, propter analogiam quamdam quam homo inter utrasque perspicit, transferri facile potuissent. — *Institutiones*

CHAPITRE VI.

DE LA CIVILISATION SPONTANÉE DES SAUVAGES.

Reconnaissons d'abord qu'une tribu sauvage n'est point une société absolument dépourvue de tradition, comme serait la société de quelques individus supposés, par l'école traditionaliste, sans relation aucune depuis leur enfance avec le reste des hommes. Quand les sauvages se sont séparés de la société-mère, ils avaient appris d'elle les arts et les sciences qu'elle possédait; et, en s'en allant, ils emportèrent chacun leur lambeau de cette civilisation. Réduits à eux-mêmes, bientôt ils eurent dissipé une grande partie de ce qu'ils avaient reçu; les pressants besoins de la vie matérielle leur firent promptement oublier les biens de l'intelligence et les richesses de l'esprit. Mais à quelque dénûment qu'ils soient arrivés, et à quelque degré de barbarie qu'ils soient tombés, ils ont tous conservé quelque chose de ce premier héritage. Ils ont tous la pensée, la parole, et les arts les plus nécessaires à la vie. Une partie de ce mince avoir vient sans doute de leur activité propre, et du travail spontané d'une raison affaiblie et non éteinte. Mais une partie aussi, et la première sans doute, leur vient par tradition et découle originaiment de la société primitive. Si donc nous voulons étudier chez ces êtres dégradés la valeur réelle de la rai-

logic. et metaph. Mathæi Liberatore, S. J., sexta edit., p. 58 et 59.

Sur l'invention de la parole le P. Liberatore va plus loin que nous. Nous ne l'en blâmons pas, mais nous ne voulons pas aller aussi loin pour le moment.

son humaine, et rechercher quelle force elle pourrait avoir pour remonter par elle-même à la civilisation, il semble que nous ne pouvons plus raisonner à leur sujet, comme nous raisonnerions pour les hommes séquestrés dont on a parlé.

Néanmoins, s'il est vrai, d'un côté, que les hommes séquestrés peuvent avoir les premiers éléments au moins de la raison et du langage, ainsi que les premiers éléments des arts les plus indispensables à la vie; si, d'un autre côté, on admet avec M. de Bonald [1], que les sauvages, loin d'avancer, reculent sans cesse et dégénèrent indéfiniment; il faudra bien supposer que les seconds arriveront un jour exactement à ce degré d'intelligence et de savoir où se trouveront les premiers. Bien que la raison des uns et des autres n'ait pas été alimentée à la même source, il est clair qu'en elle-même elle aura la même force, la même puissance pour connaître et découvrir. On peut donc, pour les uns comme pour les autres, examiner la possibilité qu'ils auront de progresser; on peut se demander s'ils trouveront en eux-mêmes le pouvoir de sortir de l'état de barbarie; ou si c'est nécessairement « un peuple, comme le dit M. de « Bonald, qui loin d'avancer, recule encore, et tend à dis- « paraître de la terre [2]. »

Un peuple sauvage est-il capable de s'élever de lui-même et par degrés à une certaine civilisation? Il serait difficile de répondre à cette question par l'histoire. Toutes les civilisations, toutes celles qui n'ont été que commencées, ne nous sont pas connues; et celles qui nous sont le plus connues ne résolvent pas la difficulté.

[1] *Pensées div.*, I, p. 319.
[2] *Ibid.*

L'illustre Balmès n'a point craint de se compromettre en s'écriant : « Que l'on nous montre un peuple, « qui, de l'état sauvage ou barbare, se soit élevé par « lui-même à la civilisation. Toutes les civilisations « connues forment comme une chaîne non interrompue : la civilisation européenne doit beaucoup au « christianisme et quelque peu à la civilisation romaine; Rome doit beaucoup à la Grèce, la Grèce à « l'Egypte, l'Egypte à l'Orient; ici la chaîne s'interrompt, la tradition finit; la Genèse seule lève le voile « qui cache le passé[1]. »

Sans doute, chacun de ces peuples *doit beaucoup* à celui qui l'a précédé; mais il resterait à savoir ce qu'il aurait pu, sans un tel secours.

Pour ne parler que des deux plus célèbres de l'antiquité, Rome doit beaucoup à la Grèce, et la Grèce doit beaucoup à l'Orient, surtout à l'Egypte. Mais elle ne lui doit pas tout, et ce qu'elle ne doit pas à autrui elle le doit à elle même. Or, ce qu'elle doit à elle-même, dans sa civilisation, ne peut-il nous donner une idée de ce qu'elle aurait pu par elle seule?

La Grèce doit l'écriture et l'alphabet à la Phénicie, ou plutôt à un marchand phénicien; soit. Dira-t-on qu'elle lui doit également sa littérature, et qu'elle n'ait pas produit elle-même sa poésie et son éloquence?

Orphée s'instruisit en Egypte des lois et de la religion de ce pays, et les importa dans sa patrie, pour la civiliser[2]. Que veut-on en conclure? La théogonie d'Hé-

[1] *Phil. fondam.*, l. X, c. XVII, n. 189.

[2] M. de Bonald, *Recherches phil.*, I, p. 130, pense que la Grèce, au temps d'Orphée et de Linus, « ne pouvait être en état sau- « vage. » Mais il ne prouve pas son assertion, contredite par celle des historiens.

siode et le système religieux d'Homère, les institutions civiles et politiques de Sparte et d'Athènes, furent-elles aussi une importation égyptienne, ou une création du génie national?

De même peut-on dire avec quelque vraisemblance que l'Egypte enseigna à la Grèce son architecture, sa sculpture et ses autres arts?

Rome emprunta beaucoup à la Grèce pour sa littérature et pour ses beaux-arts; mais elle lui emprunta beaucoup moins pour les lois et les formes de sa république. Les hommes politiques et les légistes pourraient nous dire jusqu'à quel point le génie romain se montra original à cet égard. Est-ce dans la Grèce, si morcelée en petits états indépendants, que Rome avait pris cette puissante unité, cette organisation de forces, qui devint bientôt colossale? Est-ce à la civilisation grecque qu'elle avait emprunté sa législation sur la famille, sur la propriété, sur les rapports des citoyens entre eux; et surtout ces principes de droit, si justement appelés la raison écrite, et qui ont servi de base à la jurisprudence de tous les peuples modernes?

Mais voici qu'on nous cite des civilisations relativement remarquables, lesquelles semblent n'avoir rien dû au contact de civilisations antérieures.

Lorsque les Européens firent la conquête du nouveau monde, ils trouvèrent tous les peuples américains à l'état sauvage, excepté les Péruviens et les Mexicains. Les Mexicains eux-mêmes avaient été, indubitablement, un peuple de barbares; et ce n'est que du septième au douzième siècle de notre ère, que les historiens placent la première apparition chez eux des arts de la vie civile. Et cependant, disent les mêmes historiens, au seizième siècle les Espagnols trouvèrent ces pays, d'une si

vaste étendue, soumis à un seul souverain; les habitants rassemblés dans des villes, une législation occupée de la subsistance et de la sûreté des citoyens, l'empire des lois établi, une religion reconnue et un culte public, plusieurs des arts nécessaires à la vie portés jusqu'à un certain point de perfection, et ceux qui servent à l'embellir commençant à paraître. Ces peuples avaient une langue compliquée, une écriture hiéroglyphique; connaissaient l'architecture, la peinture, la sculpture et l'astronomie; faisaient usage de l'or, de l'argent et des autres métaux; avaient des routes, des canaux, etc.

Le Pérou se vantait d'une civilisation plus ancienne et plus parfaite. Mais ses tribus nomades avaient aussi vécu longtemps dans une barbarie complète. Dépourvus de toute espèce de culture et d'industrie, étrangers à toutes les notions comme à toutes les obligations de la vie sociale, sans demeures fixes, ses premiers habitants erraient nus dans les forêts, plus semblables, disent leurs traditions, à des animaux sauvages qu'à des hommes. Comme plus d'un peuple de l'ancien monde, ils attribuaient leur initiation aux bienfaits de la civilisation à un demi-dieu, fils du soleil, descendu du ciel pour les instruire. Ce fut le premier de leurs incas. Sa première apparition fut sur les bords d'un grand lac. Les sauvages répandus dans les forêts se rassemblèrent à sa voix, et il leur enseigna les arts les plus nécessaires, leur donna des lois, et pour religion le culte du soleil. Ce qui est certain, c'est que ce peuple s'éleva progressivement à un haut degré de civilisation, comme on put en juger, à l'époque de la conquête, par leurs bâtiments, leurs forts, leurs temples, leurs routes et leurs canaux, leurs vases et leurs habits, leurs institutions politiques et religieuses.

Mais qu'était ce premier bienfaiteur des sauvages du Pérou? Etait-ce un étranger, venu de quelque région civilisée? ou était-ce un homme du pays, le plus sage d'entre les sauvages? Est-ce une réalité; est-ce un mythe populaire? On l'ignore.

Les Mexicains n'attribuaient leur première civilisation à aucun personnage mystérieux, mais à la fusion de quelques tribus, venues du nord, et un peu moins barbares que les barbares du pays. Comment ces tribus avaient-elles commencé à dépouiller leur barbarie? On l'ignore encore, et on l'ignorera peut-être toujours.

De sorte que, pour savoir si un peuple barbare peut sortir de son état de barbarie sans un secours et une impulsion du dehors, l'expérience jusqu'ici ne nous apprend rien, ou du moins ne saurait nous donner de réponse certaine. De toutes les civilisations connues, on ne peut affirmer avec certitude qu'une seule ait été spontanée; on ne peut affirmer non plus que quelques-unes ne l'aient pas été. D'ailleurs, quand on admettrait qu'en fait aucun des peuples connus n'a de lui-même et sans le secours d'autrui commencé sa civilisation, il resterait toujours à savoir ce qu'en réalité il aurait pu faire sans un tel secours, s'il avait mis à profit le peu de ressources qu'il possédait.

Les sauvages qui existent encore ne sont point parvenus à adoucir leurs mœurs, à inventer nos arts, à s'élever un peu dans l'échelle de la civilisation. Mais qu'est-ce que cela prouve? Il ne s'ensuit pas qu'aucun autre peuple ne l'ait fait avant eux; il ne s'ensuit pas rigoureusement qu'eux-mêmes n'auraient pu le faire. Car les hommes, surtout à l'état sauvage, ne font pas toujours tout ce qu'ils pourraient faire. Si, au milieu du mouvement des autres peuples, quelques-uns sont restés

stationnaires et comme à l'état d'enfance morale, c'est peut-être parce qu'ils n'ont pas été les plus richement partagés, entre tous, en aptitudes et en dons de l'intelligence; ou bien qu'ils ne se sont pas trouvés placés dans les conditions les plus favorables de force, d'aisance, de loisir, etc. Parce qu'un peuple a vécu dans la barbarie, nous ne lui attribuerons pas pour cela une nature à part dans l'espèce humaine, une nature essentiellement frappée d'impuissance, vouée à une « incu- « rable stupidité... et à jamais déshéritée de sa part de « perfectibilité [1]. »

Non, tous ces exemples ne prouvent pas absolument que des sauvages, et par conséquent des hommes placés dans une situation analogue, avec les seuls éléments de la pensée et de la parole, ne puissent avec le temps sortir du cercle étroit où ils sont renfermés et s'élever graduellement à quelques commencements de civilisation.

La nouvelle école n'a aucunement démontré l'impossibilité réelle d'une civilisation spontanée, ni la nécessité pour de tels hommes d'une dégénération progressive ou d'un état stationnaire dans la barbarie.

Mais il faut avouer cependant, quoi qu'en dise d'un autre côté le rationalisme, que ces hommes réduits à eux-mêmes, pourront bien aussi rester dans le même état d'enfance intellectuelle et sociale; que, sans une excitation, sans un enseignement du dehors, leurs recherches, leurs découvertes seront bien incertaines, improbables même; que leurs progrès seront bien lents, bien difficiles, et peut-être nuls. Tous ces exemples le prouvent, ainsi que l'histoire de l'humanité.

[1] De Bonald, *Recherches phil.*, I, p. 183 et suiv. Cf., p. 137, 138, 333.

Et c'est là peut-être aussi tout ce qu'a voulu dire M. de Bonald, quand il a parlé de la nécessité de l'enseignement pour sortir de l'état sauvage. Et alors il nous aura dit la vérité complète sur ce sujet. En principe, il n'est pas impossible que des hommes abandonnés à eux-mêmes, parviennent à une certaine civilisation; parce qu'ils ont toujours la pensée et les premiers éléments du langage, et qu'avec ces instruments puissants ils peuvent à la rigueur percer les ténèbres de leur barbarie, et, au jour d'une raison qui ira se fortifiant insensiblement, faire de nombreuses et utiles conquêtes. « Un peuple qui a une langue articulée, quelque simple « qu'elle soit, dit ailleurs M. de Bonald, a en lui-même « le moyen et l'instrument de toute invention et même « de toute perfection ; et, fût-il dans l'ignorance la plus « absolue de tous les autres arts, il possède le premier « de tous, l'art par excellence, celui de la parole [1]. » Mais s'ensuit-il que ce peuple, en effet, parviendra infailliblement à cette découverte des arts et de la civilisation? Hélas! non; et trop d'exemples sont là pour donner un démenti à cette prétention des rationalistes. Trop d'obstacles, trop de difficultés viendront s'opposer aux progrès de ce peuple vers la civilisation, pour que cette civilisation puisse être regardée comme certaine, comme probable même; pour que le secours d'une excitation extérieure ne lui soit pas moralement nécessaire. Les sauvages, dit M. de Bonald, sont « des « hommes qui, doués d'intelligence, peuvent, comme « les autres, avoir du génie, puisqu'ils en possèdent « l'instrument dans une langue articulée et dans quel- « ques idées grossièrement morales; et qui cependant

[1] De Bonald, *Recherches phil.*, I, p. 95. Cf., p. 186, 188.

« n'ont pu, depuis des milliers d'années, faire un pas « hors du cercle étroit où leur esprit est enfermé [1]; » ou du moins n'ont atteint aucun degré notable de culture intellectuelle ou morale, sociale ou industrielle.

Voilà le vrai, et le voilà dans sa plénitude; avec la part légitime faite à la force et à la faiblesse de l'esprit humain. C'est dans ce sens et dans cette mesure que nous nous proposons d'établir, contre les rationalistes et contre les traditionalistes, la nécessité pour l'homme social de l'enseignement et de la révélation.

[1] *Recherches phil.*, I, p. 131.

TROISIÈME PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON HUMAINE DANS UNE SOCIÉTÉ CIVILISÉE SANS LA RÉVÉLATION.

CHAPITRE Ier.

DÉTERMINATION DU PROBLÈME.

Par société civilisée, nous entendons toute société autre que celle qui aurait été primitivement abandonnée à elle-même, et autre que celles qu'on appelle hordes sauvages. Nous entendons la société ordinaire, en possession du langage et des idées qu'il exprime, en possession des arts et des institutions nécessaires ou utiles à la vie, quel que soit le degré de culture intellectuelle ou de perfection dans les arts où elle soit parvenue.

Y a-t-il jamais eu une société sans révélation, et qui n'ait participé, au moins d'une manière lointaine, à ses enseignements et à ses bienfaits? Il serait difficile de le dire. Les théologiens s'accordent à penser que chez les nations païennes généralement il y avait des traces de la révélation primitive plus ou moins conservées, qui étaient encore de quelque utilité pour ceux mêmes qui ne les reconnaissaient pas pour telles.

On pourrait donc demander quelles étaient, parmi les connaissances que ces peuples possédèrent, celles

qu'ils durent à une tradition révélée, et celles qui furent le produit de l'esprit humain. Ainsi les vérités purement intellectuelles, les vérités logiques, ontologiques ou psychologiques, les arts, et ce qu'on appelle les sciences naturelles, étaient-elles venues d'une révélation primordiale? Ces vérités avaient-elles été données aux premiers hommes, soit par une révélation extérieure, soit par une illumination divine à l'intérieur? ou étaient-elles simplement le fruit du travail des siècles ?...

Quant aux vérités morales et religieuses, même de l'ordre naturel, elles avaient été révélées. Elles l'avaient été à Moïse et aux autres prophètes, qui les consignèrent dans les livres sacrés des Hébreux. Mais les Gentils connaissaient-ils généralement cette révélation confiée à un peuple qui leur était resté étranger depuis si longtemps? Ces vérités purent aussi être révélées dès l'origine de la société; et certainement plusieurs furent révélées dès cette époque, mais on ignore si elles le furent toutes. Qu'elles l'aient été ou non, les premiers hommes les connurent avant cette révélation extérieure; ils les reçurent dans leur création même[1]. Elles durent se transmettre de là à leurs descendants, plus ou moins altérées. Mais il s'agirait de savoir comment se transmirent ces vérités traditionnelles, et comment découlèrent de là toutes les connaissances que possédèrent les peuples civilisés.

Nous n'avons point à examiner ces questions pour déterminer ce que put la raison humaine au sein de ces sociétés.

Dès lors que l'individu naissait dans une société ci-

[1] Voir notre Opuscule : *De l'Origine des conn. hum.*, ch. III.

vilisée, ces vérités religieuses et morales, ou purement intellectuelles, pouvaient lui être données par l'enseignement social; nécessairement même plusieurs lui étaient données de la sorte, au moins les plus élémentaires. Et c'est là sans doute, pour tout homme qui arrive à la vie, un grand bienfait, que cet enseignement qu'il trouve tout préparé, à son entrée dans le monde. La société, en élevant l'enfant né dans son sein, lui apprenait à parler; par conséquent elle lui apprenait les idées et les vérités que ce langage exprime. Elle formait sa raison, et, dans ce sens, elle lui apprenait à penser. Mais il faut bien remarquer que pour apprendre à parler et à raisonner, il est indifférent par quelles paroles et par quelles pensées on commence. La société peut former l'enfant à penser et à raisonner, en ne prenant les vérités qu'elle lui enseigne que dans un ordre particulier d'idées, sans lui parler des autres qui n'ont avec elles aucun rapport immédiat. Ainsi, d'après les théologiens, il serait possible que l'individu eût appris à penser et à raisonner, qu'il eût une raison formée à un certain degré, sans avoir rien appris de la société sur Dieu et la vérité religieuse. Or, la question que nous posons est précisément de savoir si l'homme vivant de la sorte au sein de la société, et parvenu, n'importe comment, à un certain degré d'intelligence et de raison, peut découvrir par lui-même quelques vérités intellectuelles, morales et religieuses, qui ne lui ont point été enseignées par la société. Et, supposé qu'il le puisse, jusqu'où il peut aller par cette voie; s'il est capable par sa raison seule de se former une morale et une religion quelque peu complètes.

Voilà, croyons-nous, le véritable état de la question avec les traditionalistes, comme avec les rationalistes;

et le point de vue où l'on doit se placer pour connaître ce que peut et ce que ne peut pas la raison humaine. C'est à ce point de vue que se placent ordinairement les philosophes et les théologiens, quand ils parlent de la force ou de la faiblesse de la raison, en matière de religion et de morale; c'est-à-dire qu'ils considèrent la raison, non dans un état exceptionnel, dans l'enfant qui ne sait pas parler, dans le sourd-muet ou le sauvage; mais dans son état normal et ordinaire, au sein de la société. C'est à ce point de vue aussi que parlait l'apôtre saint Paul, lorsqu'il rappelait aux païens ce qu'ils auraient pu faire avec les seules lumières de leur raison, et ce qu'ils n'avaient pas fait[1]. C'est le terrain que nous avons nous-même choisi plus d'une fois en combattant les traditionalistes, pour montrer de quoi la raison est capable[2].

Mais, nous disent-ils, pour combattre la nécessité de l'enseignement social et faire voir la force de la raison seule, vous supposez une raison formée par la société, et ayant reçu d'elle le langage et les idées qu'il exprime : c'est une contradiction manifeste. Saint Paul, en parlant de la raison des Gentils, parle également d'une raison cultivée par la société; et loin d'exclure l'enseignement traditionnel, il le suppose et en confirme la nécessité.

En examinant à ce point de vue la puissance de la raison, nous supposons, comme saint Paul, une raison capable de raisonner, n'importe comment elle l'ait appris. Et nous devons la supposer telle; car si elle peut

[1] Rom., c. I et II.

[2] Voir principalement : *De l'Origine des conn. hum. d'après l'Écriture sainte*, ch. VI : *Si saint Paul était traditionaliste.*

découvrir les vérités dont il s'agit, elle ne le peut faire qu'en raisonnant. Qu'elle ait appris à penser et à raisonner avec le secours des hommes, nous pouvons le supposer pour le moment ; mais la question présente est de savoir si, après cela, et cette première éducation étant supposée, elle peut découvrir quelques-unes de ces vérités qu'on ne lui a point enseignées. Les traditionalistes le nient, et nous le prétendons, avec saint Paul. Nous supposons, ainsi que saint Paul, un enseignement déjà reçu, soit ; mais nous ne supposons pas l'enseignement de ces vérités-là mêmes que la raison doit découvrir par ses seules forces ; et très-certainement l'Apôtre ne le supposait pas davantage. Ne peut-il pas exister une raison, formée, si l'on veut, par la société, c'est-à-dire devenue, par son secours, capable de penser et de raisonner, et à qui cependant la société n'ait pas enseigné ces vérités importantes ? Eh bien ! nous voulons examiner si dans ce cas même où la société ne lui aurait enseigné aucune vérité morale et religieuse, elle ne pourrait pas par elle-même découvrir au moins les plus élémentaires ; et, dans le cas où la société lui en aurait appris quelques-unes, si elle ne pourrait pas en découvrir d'autres par ses seules lumières [1].

Mais si elle le peut, nous ferons voir en même temps avec quelles peines et avec quelle insuffisance. Car nous avons, d'un autre côté, des adversaires bien autrement dangereux, qui nous disent : La raison est faite pour le vrai ; elle peut le découvrir dans l'ordre intellectuel ou scientifique, moral ou religieux. Elle le peut, et elle l'a

[1] C'est exactement dans le même sens que le P. Perrone pose et résout la question des forces de la raison humaine : *De Loc. Theolog.*, part. 3, s. I, c. I, prop. 1.

fait. Avec plus d'efforts, plus de persévérance et de méthode, elle pourrait davantage. D'ailleurs, ce qu'un individu commence, un autre le complète; et le seul commerce des esprits, le temps et le progrès qu'il engendre, peuvent étendre indéfiniment le champ des connaissances humaines, sans que l'homme ait besoin des enseignements divins ou de la révélation. Voyez les Grecs et les Romains; ils étaient pourtant à l'origine des civilisations. Et à leur tour, ne sont-ils pas dépassés de bien loin par la science moderne? Que sera-ce donc de l'avenir?

C'est à ces prétentions hautaines du rationalisme qu'il faut surtout répondre. Et nous aurons lieu de le faire amplement, lorsque nous déroulerons le tableau des défaillances et des erreurs de la philosophie païenne.

Les écrivains catholiques se sont élevés, de divers côtés, contre le rationalisme, et ont victorieusement démontré l'insuffisance de la raison dans le domaine des vérités morales et religieuses. Mais, dirons-nous avec un théologien romain, le malheur est « qu'en com-« battant ces excès hostiles au christianisme » plusieurs sont tombés dans un excès contraire; et « ceux qui « s'étaient donné pour mission de défendre la vérité et « la religion » l'ont eux-mêmes compromise, en se livrant à l'esprit de système, sans pouvoir s'accorder entre eux. « En effet, ajoute-t-il, les uns ont pensé que « la raison humaine est incapable par elle-même de « connaître avec certitude les vérités naturelles les plus « en rapport avec ses facultés, comme l'existence d'un « être suprême, la spiritualité de l'âme, son immorta-« lité, la règle du juste et de l'injuste, et autres vérités « de ce genre. Ils ont pensé que nous avions besoin « pour cela de la révélation positive de Dieu; laquelle,

« en effet, fut acccordée primitivement à l'homme, et « s'est transmise de là par une tradition constante à « toutes les générations. Ainsi, toute philosophie qui ne « prend pas pour fondement la révélation positive, et qui « veut, sans elle, démontrer l'origine, la nature et la « certitude des vérités naturelles, est, à leurs yeux, une « philosophie antichrétienne. C'est pourquoi on les ap- « pelle supernaturalistes. D'autres, refusant à la raison « individuelle tout moyen propre de certitude, ne lui « donnent pour règle que l'autorité du genre humain, « la raison universelle, la tradition constante et géné- « rale. Cette autorité seule est la règle et le *critère* « même des vérités religieuses. C'est pourquoi ces écri- « vains s'appellent traditionalistes, etc., etc. [1]. »

Voilà donc deux excès à réprimer sur la valeur de la raison humaine sans la révélation. D'après les rationalistes, la raison livrée à elle-même, la raison païenne a pu et a fait de grandes choses; son règne est glorieux, sinon pur et sans tache. Sa puissance s'est développée régulièrement; elle s'est élevée jusqu'à produire le christianisme, selon quelques-uns. Selon tous, elle se développe indéfiniment, et se montre capable de se suffire à elle-même. Tel est le rationalisme.

[1] P. Perrone, *de Loc. Theolog.*, part. 3, s. I, c. I, Prop. 1.—Il ajoute en note : « Les partisans de cette doctrine sont loin de s'accorder « entre eux et souvent avec eux-mêmes. Tantôt ils en appellent « à la raison universelle, comme règle suprême de la vérité; tan- « tôt à l'autorité générale du genre humain; tantôt à la tradition « constante et universelle. Quoi qu'il en soit, nous les appelons du « nom de *traditionalistes*. Les fondements de ce système avaient « été jetés par l'illustre comte de Bonald; depuis il revêtit une « nouvelle forme dans les écrits de M. de Lamennais, d'où il a « pris le nom de lamennisme. »

D'après les traditionalistes, la philosophie païenne n'a découvert aucune vérité importante. Le peu de notions justes qu'on trouve dans les écrits des philosophes, leur venaient d'ailleurs; ils les avaient reçues de la société, de la tradition primitivement révélée, ou encore de leurs communications avec le peuple juif, dépositaire des révélations divines. Par elle-même, la philosophie ne pouvait rien, et en réalité elle n'a rien fait; elle n'a produit que des absurdités.

Voilà pourquoi on proscrit avec tant de ferveur la philosophie ancienne et généralement les auteurs païens.

Ces exagérations opposées sur la valeur de la philosophie païenne ne datent pas de nos jours, comme on pourrait le croire ; et nous les trouvons signalées, telles à peu près que nous les avons sous les yeux, par un théologien qui écrivait au commencement du dix-huitième siècle. Voici ce que disait le P. Baltus, jésuite, il y a près de cent cinquante ans : « N'attendez pas cette équité (que mon-
« trèrent constamment les Pères de l'Eglise) d'un esprit
« prévenu, entêté, ou qui manque de discernement. S'il
« s'affectionne à un philosophe ou à un auteur païen, à
« cause de la beauté et de l'agrément de ses ouvrages...
« il justifiera toutes ses erreurs. Il ne s'en faudra guère
« qu'il n'en fasse un prophète ou un apôtre. Un autre,
« au contraire, choque contre les philosophes et la phi-
« losophie, peut-être parce que cette philosophie n'est
« point favorable à la nouveauté du système qu'il veut
« introduire, déclamera partout contre Aristote et les
« autres philosophes. Il les rendra responsables de
« toutes les erreurs qu'il s'imagine trouver dans ses ad-
« versaires. Il condamnera tous leurs dogmes, même
« ceux dont nous avons en nous la conviction la plus
« intime ; et, afin d'en donner plus d'horreur, il traitera

« toutes leurs vertus de vices, et leurs actions les plus « louables de crimes et de péchés damnables. C'est « ainsi qu'en se laissant emporter à ses préjugés ou à « ses affections, on donne dans les extrémités les plus « vicieuses, et qu'on ne saurait se tenir dans le juste « milieu, où se trouve la vérité [1]. »

C'est pour combattre ces deux excès que ce savant homme composa son ouvrage.

« J'y examine avec soin, dit-il dans la Préface, la mo- « rale de la philosophie païenne dans ses principes (les « vérités sur Dieu, sur l'âme, sur le devoir, etc.), dans « ses préceptes et dans l'usage qu'on en peut faire ; en la « comparant partout à la morale du christianisme, et en « tâchant de faire sentir l'excellence de celle-ci, en même « temps que je découvre les erreurs et la faiblesse de « celle-là. J'essaye de détromper ceux qui ont une trop « haute idée de cette morale philosophique, et qui sem- « blent vouloir l'égaler ou la préférer à celle de l'Evan- « gile. Je n'oublie pas cependant de réfuter ceux qui se « jetant dans un autre excès, la condamnent trop uni- « versellement, et qui traitent de péchés toutes les ac- « tions dont elle est le principe. » Et, au commencement de l'ouvrage : « Comme nous éviterons l'erreur « de ceux qui condamnent absolument la morale des « philosophes, et qui traitent de vices toutes les vertus « qu'ils ont connues ; aussi, serons-nous fort éloigné de

[1] *Jugement des saints Pères sur la morale de la philosophie païenne*, p. 441. — Cet ouvrage est, de tous ceux du P. Baltus, le moins connu, et celui, selon nous, qui mérite le plus de l'être. Il ne faut pas le confondre avec un autre, plus souvent cité, et intitulé : *Défense des saints Pères accusés de platonisme*, auquel il est postérieur de plusieurs années, et dont il résume la science, en la fortifiant encore.

« donner dans les fausses et dangereuses idées de ceux « qui leur attribuent la connaissance et la pratique de « tout ce qu'il y a de plus parfait dans la morale du « christianisme [1]. »

Voilà le juste milieu dont bien des personnes s'écartaient alors, comme aujourd'hui. Il y avait de son temps des déistes qui exaltaient la philosophie païenne pour élever la raison aux dépens de la révélation. Ils représentent sous ce rapport les rationalistes de nos jours. Il y avait aussi des théologiens supernaturalistes qui proscrivaient pieusement toute cette philosophie par une haine ou une défiance aveugle de la raison et de la nature. Ils ne disaient pas, comme nous entendons dire aujourd'hui, que la raison est impuissante et nulle sans la révélation extérieure; ils la disaient impuissante sans la grâce intérieure. C'est toujours la même nécessité absolue du secours divin, et la même impuissance radicale de la raison livrée à elle-même.

Or, nous trouvons ces deux exagérations réfutées dans le livre du P. Baltus avec une force de logique dont nous profiterons, et une richesse d'érudition que nous n'aurons guère qu'à abréger. Un écrivain peut toujours faire des emprunts, en les avouant, aux ouvrages de ses devanciers; mais ici c'est un bien de famille, qui nous appartient en quelque sorte : il est juste que dans une famille le plus riche et le plus fort vienne en aide à celui qui l'est le moins. D'ailleurs, on ne sera pas fâché peut-être de voir que les membres de cette famille, loin d'être en désaccord, lors même qu'ils parlent à plus d'un siècle de distance, tiennent absolument

[1] *Jugement des saints Pères sur la morale de la philosophie païenne*, p. 10. Cf., p. 67.

le même langage, soutiennent la même thèse et par les mêmes arguments.

CHAPITRE II.

QUELLES FURENT LES CONNAISSANCES, ET SURTOUT LES CONNAISSANCES MORALES ET RELIGIEUSES DES PHILOSOPHES PAIENS.

Tout le monde sait avec quelle fureur Luther et les premiers protestants se déchaînèrent contre la philosophie et la science païenne. Ils ne virent dans l'œuvre des philosophes que l'*œuvre de la chair et de Satan*[1]; dans leurs dogmes les plus acceptables, que *des absurdités philosophiques*[2].

On a voulu prétendre que cette haine des protestants atteignait, dans leur intention, non la philosophie profane, mais les théologiens qui s'en servaient pour confondre leurs nouveautés. Le fait est qu'ils en voulaient aux philospohes eux-mêmes; et si Luther faisait un crime à saint Thomas d'*avoir établi le règne d'Aristote*, c'est qu'il regardait ce païen comme *le ravageur de la sainte doctrine*. D'ailleurs, cet anathème, jeté aux philosophes païens, qu'était-il autre chose que la conséquence obligée du dogme luthérien, qui enseignait que la nature, abandonnée à elle-même, est radicalement impuissante pour le vrai comme pour le bien.

De nos jours, mais dans des hommes bien différents, nous avons vu reparaître la même prévention contre la philosophie païenne, et la même ardeur à maudire

[1] Daniel Hoffmann.
[2] Kemnitz, etc.

tout ce qu'elle a produit. De nos jours encore il est des hommes honorables qui ne voient dans la philosophie grecque et romaine qu'*une officine d'absurdités, une école d'enfantillage,* indigne de l'attention du chrétien.

On conçoit combien un tel dénigrement est fait pour impatienter les hommes sérieux qui ont étudié, qui connaissent et qui admirent le génie grec ou romain. Pour nous, nous nous contenterons de dire que ce jugement absolu sur la nullité de la philosophie ancienne n'est point celui des Pères et des théologiens catholiques.

Nous sommes aussi éloigné que qui que ce soit de croire tout admirable, de penser que tout est vrai dans les philosophes païens. Nous savons quelles obscurités, quelles erreurs et quelles absurdités ils ont accumulées dans leurs écrits, et combien leur science était peu propre à conduire les peuples au grand jour de la vérité. Nous savons avec quelle force, avec quelle insistance les Pères et les docteurs de l'Église ont condamné la philosophie païenne, et avec quel soin ils se sont appliqués à prémunir les fidèles contre les dangers de cette philosophie [1]. Et assurément, quelles que soient les paroles des Pères ou des théologiens que l'on puisse citer contre les philosophes du paganisme, on ne trouvera rien de plus sévère que ce jugement de l'apôtre saint Paul : « Ils se sont égarés dans leurs raisonne-
« ments, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres.
« En se croyant sages, ils sont devenus insensés, jus-
« qu'à transférer l'honneur dû au Dieu éternel à l'image
« de l'homme corruptible, à des figures d'oiseaux, de

[1] Voir le P. Baltus : *Jugement des saints Pères*, p. 149 et suiv., et *Défense des saints Pères*, p. 218 à 222.

« quadrupèdes et de reptiles. C'est pourquoi Dieu les « a livrés aux désirs de leur cœur [1]. » Et encore : « Dieu « n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde... « Car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu [2]. »

Mais que peut-on conclure de là? L'Apôtre et les saints Pères ont-ils voulu dire que dans la philosophie païenne tout absolument est condamnable, que tout est faux? On n'oserait le prétendre. Ils ont condamné la philosophie, oui; mais la mauvaise philosophie, et non la bonne. « Veut-on savoir, dit Thomassin, quelle est « cette philosophie à laquelle saint Paul a infligé cette « note infamante? Clément d'Alexandrie va nous le dire : « c'est la philosophie épicurienne, qui accorde les hon- « neurs divins à la volupté, et supprime la Providence; « ou encore la philosophie stoïcienne, qui rêvait un « Dieu corporel. Car, au temps de Clément, et même « de l'Apôtre, il n'y avait que trois sectes de philoso- « phie, celle de Platon, celle des épicuriens et celle des « stoïciens [3]. »

Et en effet, voici les propres paroles de Clément d'Alexandrie : « C'est de ceux-là (des sophistes) et de leurs « semblables, c'est-à-dire de ceux qui s'exercèrent aux « vaines paroles, que l'Ecriture dit si bien : Je perdrai la « sagesse des sages, et j'anéantirai la prudence des pru- « dents [4]... C'est là cette sagesse du monde, qui, selon « l'Apôtre, est folie aux yeux de Dieu... L'Apôtre dit en- « core : Prenez garde que quelqu'un ne vous abuse par « le moyen de la philosophie et par de vaines décep- « tions, qui sont selon la tradition des hommes, selon

[1] Rom. I.

[2] I. Cor. I, 20; et III, 19.

[3] *De Proleg. theol.*, c. XXXVI, n. 8.

[4] Is. XXIX, 14.

« les éléments du monde, et non selon le Christ[1]...
« L'Apôtre blâme ici, non pas toute philosophie, mais la
« philosophie épicurienne... il appelle *tradition humaine*,
« la subtilité logique... L'Ecriture, quand elle parle des
« sages, ne blâme pas ceux qui sont vraiment sages,
« mais ceux qui sont sages à leurs yeux. Bien plus,
« quand l'Apôtre dit : *Je perdrai la sagesse des sages*, il
« veut dire que cette sagesse est absorbée par la
« philosophie *barbare* (chrétienne), qui est tant mépri-
« sée et dédaignée ; de même que la lumière d'un
« flambeau exposé aux splendeurs du soleil est comme
« anéantie par lui, parce qu'elle n'est pas aussi forte
« que lui [2]. »

L'Apôtre et les saints Pères ont condamné les illusions et les abus de la philosophie païenne ; ils ont prononcé son infériorité, sa nullité, opposée à la science chrétienne. Mais ont-ils dit qu'elle n'a connu, qu'elle n'a découvert aucune vérité intellectuelle, morale ou religieuse? Jamais, croyons-nous, ils n'ont dit rien de semblable. Les sages du paganisme ont admis, enseigné et laissé dans leurs écrits un nombre effrayant d'erreurs déplorables et d'incroyables inepties. Ils méritent, en somme, une grande compassion, et nous montrent le malheur immense d'être privé, même avec le plus beau génie, du secours des enseignements divins. Mais, au milieu de ce chaos d'erreurs et de désordres, où ils sont comme perdus, on voit briller encore ce génie mutilé, se débattant avec des efforts quelquefois héroïques contre les ombres et les chimères.

[1] Coloss. II, 8.

[2] *Strom.*, l. I, c. III, XI, XVII, XVIII. Cf. S. Aug. *De Civit. Dei*, l. VIII, c. X.

Ces philosophes, si dénués de secours, ont su néanmoins découvrir et enseigner plusieurs vérités importantes. Et si, par une lâcheté honteuse ou par une criminelle apostasie, ils n'osèrent professer tout ce qu'ils connurent[1]; s'ils *retinrent la vérité de Dieu captive dans l'injustice*, comme les en accuse saint Paul; cela prouve leur crime, et non leur ignorance. S'ils cachèrent leurs connaissances, il ne faut pas dire qu'ils n'en eurent aucune, et qu'ils ne surent rien découvrir; car plusieurs ont découvert de belles et grandes choses.

Voilà le vrai sur cette matière, et ce juste milieu dont les Pères et les théologiens ne se sont jamais départis dans l'appréciation de la philosophie païenne. « Nous « soutenons avec les Pères de l'Eglise, dit le P. Baltus[2], « et en particulier avec Clément d'Alexandrie, que tous « ont reçu quelque connaissance ou quelques étincelles « de la vérité, et qu'on en trouve quelque chose dans « leurs livres. Ce qui montre la force de cette même vé- « rité, qui ne peut jamais être entièrement étouffée, et « l'aveuglement étrange de ces philosophes, qui, avec « ce secours, se sont toujours écartés du but, et éloi- « gnés beaucoup de cette vérité[3]... Car qui doute, « comme dit saint Augustin[4], que dans leurs ouvrages « et ceux des autres auteurs païens, et jusque dans les « poëtes eux-mêmes, il ne se trouve des vérités parmi « un grand nombre de faussetés. Et qui ne sait le soin « que la plupart des Pères de l'Eglise se sont donné « de recueillir ces sortes de vérités, qui se trouvaient

[1] Comme le dit d'Aristote lui-même le P. Baltus, *Jugement...* p. 92.

[2] *Ibid.*, p. 93.

[3] *Admon. ad Gent.*

[4] *Epist. ad Volus.*

« dispersées dans tous leurs livres, et d'en compo-
« ser même des volumes entiers, qu'ils adressaient à
« tous les Gentils, pour les convaincre de leurs égare-
« ments par le témoignage de leurs propres auteurs[1]. »

Le saint évêque d'Hippone était si loin de condamner et de proscrire la philosophie païenne, comme a prétendu le faire un zèle exagéré, qu'il crut devoir recommander aux chrétiens ce qu'elle renferme de bon et de vrai. « Quant à ceux qui portent le nom de philosophes,
« dit-il, s'il leur arrive, surtout aux platoniciens, de
« dire quelques vérités conformes à notre foi, non-seu-
« lement il ne faut pas redouter ces vérités; mais nous
« devons les revendiquer, les leur enlever comme à d'in-
« justes possesseurs, et nous les approprier. Il n'y avait
« pas seulement en Egypte des idoles et des fardeaux
« intolérables, que les Israélites devaient fuir et détes-
« ter; mais encore des vases, des vêtements, des orne-
« ments d'or et d'argent, que les enfants de Jacob em-
« portèrent dans leur fuite, pour un meilleur usage. De
« même, les doctrines des Gentils ne contiennent pas
« que des fictions, des superstitions, de lourds et inu-
« tiles fardeaux, que tout chrétien doit éviter avec hor-
« reur; mais *des arts libéraux, propres au service de la*
« *vérité, des préceptes de morale très-utiles, quelques véri-*
« *tés même sur le seul vrai Dieu et le culte qui lui est dû*[2]. »

Ceci doit suffire sans doute pour dissiper ces vaines terreurs et cet injuste dédain qu'inspire à quelques-uns la philosophie païenne. « Il y en a, dit Clément d'A-
« lexandrie, qui pensent que la philosophie est un fléau

[1] Baltus, *Jugement des saints Pères*, p. 9. Et il apporte comme exemples : S. Justin, *de Monarch.* — Clem. Alex., *Strom.*, l. V. — Euseb., *Præp. Ev.*, — Theodoret, *De curat. Græc. affect.*

[2] *De Doct. chr.*, l. II, c. XL, n. 60.

« apporté au monde pour le malheur du genre humain,
« une invention funeste de quelque esprit malfaisant...
« Dans la suite de ce livre, je ferai voir que la philoso-
« phie est en quelque manière l'œuvre de la Provi-
« dence... Quant à ceux qui n'ont vu dans les pensées
« des philosophes grecs que des mots, et rien de plus;
« il ne leur est pas permis de les condamner, avant
« d'avoir examiné avec attention chacune de leurs pen-
« sées. Car la réfutation la plus digne de foi est celle
« qui s'appuie sur les faits... La philosophie n'est point
« un fléau pour les hommes; quoique quelques-uns
« l'aient injustement calomniée, comme si elle était
« une source de faussetés et de mauvaises actions; tan-
« dis qu'elle est l'image évidente de la vérité, un don
« du ciel accordé aux Grecs[1]. » Voilà ce que disait ce grand docteur de la philosophie païenne, et surtout de la philosophie grecque.

« Nous repoussons, dit le P. Perrone, cette distinc-
« tion intrinsèque que l'on voudrait faire de nos jours
« entre la philosophie païenne et la philosophie chré-
« tienne; car, à considérer la chose en elle-même, il
« n'a jamais dû y avoir qu'une philosophie, soit chez
« les païens, soit chez les chrétiens; à savoir la science
« des vérités de l'ordre naturel, que l'on acquiert par
« le bon usage des facultés de l'esprit. Nous avouons
« qu'elle a reçu de grands services de la révélation
« chrétienne; mais il est faux que le malheur du monde
« païen soit le fait de la philosophie; il n'est le fait que
« des passions humaines, des préjugés, des opinions,
« et, si l'on veut, de l'abus de la philosophie. Dans cet
« aveuglement et cette corruption si générale, la vraie

[1] *Stromat.*, l. I, c. I et II.

« philosophie, bien que païenne, a pu connaître par la « lumière naturelle de la raison plusieurs vérités qui « appartiennent à la théologie naturelle et à la règle des « mœurs, ainsi que l'atteste l'Apôtre lui-même. Si ces « philosophes ont retenu captive dans l'injustice la vé- « rité connue, c'est le tort et le crime des hommes, et « non de la philosophie[1]. »

Maintenant si l'on nous demandait quelles sont donc ces vérités que les philosophes païens ont découvertes et connues, assurément nous serions fort embarrassé pour en dresser le tableau complet, pour relever tout ce qu'ils ont dit de vrai, de beau, et quelquefois d'admirable. Mais nous pouvons affirmer ceci, sans crainte d'être démenti par toute la tradition : celui qui n'a pas admiré souvent les philosophes grecs et romains, celui-là n'est pas digne de parler de philosophie.

Oui, sous peine de renoncer au sens du beau et du vrai, il faut admirer les philosophes païens, comme il faut les avoir aussi en profonde pitié. Car, s'ils ont déshonoré la raison par d'indignes faiblesses, ils l'ont aussi quelquefois élevée à de sublimes hauteurs, et illuminée des plus magnifiques clartés.

il n'y a point d'absurdité qui n'ait été dite par quelqu'un des philosophes païens. On pourrait ajouter, avec autant de raison, qu'il n'y a point de vérité (dans l'ordre naturel) qui n'ait été professée par quelques-uns d'entre eux. Sans doute, aucun d'eux n'a fait pour la philosophie ce que plus tard saint Thomas a fait pour la théologie; aucun ne nous offre une *somme* de vérités pure et complète. Les vérités chez eux sont éparses, et

[1] *Ubi supr. ad 3.*

comme égarées dans une forêt d'erreurs; mais elles y sont.

« Les philosophes, disait aux premiers siècles un « juste appréciateur de la philosophie païenne, les phi- « losophes n'ont pu faire cette *somme*; ils n'ont pu saisir « l'ensemble de la vérité, quoiqu'ils aient vu, quoi- « qu'ils aient expliqué presque toutes les parties dont « cette somme se compose. Ils ont tout dit, mais tous « différemment, et les uns une chose, les autres une « autre, sans rien assembler, sans embrasser dans un « système commun les causes, les conséquences et les « principes des choses, pour en composer une somme « complète qui renferme toute vérité. On peut avancer « hardiment que la vérité universelle, presque tout en- « tière, se trouve dispersée dans les différents philoso- « phes et dans les différentes écoles de philosophie. « Car nous ne sommes pas comme les académiciens « qui, pour répondre à tout, raillent et calomnient; « pour nous, nous ne proscrivons pas la philosophie... « Nous enseignons qu'il n'y eut aucune école assez éga- « rée, aucun philosophe assez misérable, pour ne pas « voir quelques vérités... S'il s'était trouvé quelqu'un « en état de réunir la vérité dispersée dans chacun et « dans chaque école, et d'en faire un corps de doctrine, « certainement celui-là ne serait point en désaccord « avec nous. Mais cela n'est possible qu'à celui qui pos- « sède la vérité et en a la science; et celui-là seul a la « science de la vérité, qui est enseigné de Dieu[1]. »

Voilà le véritable éclectisme, et les seules conditions auxquelles il soit possible. Mais voilà aussi ce que ren-

[1] Lactance, *Instit. div.*, l. VII, c. VII. — Cf. Clément d'Alex. *Strom.*, l. I, c. VII, XII, et l. VI, c. VII, XVII.

ferme la philosophie païenne et ce qu'elle offre à l'œil assez puissant pour opérer cet éclectisme.

Nous ne saurions reproduire ici le travail fait dans ce sens par les chrétiens des premiers siècles, et rappeler toutes les vérités morales et religieuses que les Pères de l'Eglise ont constatées dans les écrits des païens. Disons, en général, que d'après toute la tradition, ils connurent Dieu et ses principaux attributs. « Ce qui « peut être connu de Dieu leur a été manifesté... Mais « ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié[1]... » — Ils connurent l'unité de Dieu[2]; sa toute-puissance[3]; sa providence[4]; sa justice, s'exerçant sur l'homme de diverses manières, par le remords de la conscience, par les peines et les récompenses de l'autre vie[5].

Ils ont connu la loi naturelle et ses principales obligations. Il n'est pas permis d'en douter, lorsque l'apôtre saint Paul nous dit que « les Gentils, qui n'ont point la « loi (révélée), font naturellement les choses que la loi « commande; n'ayant point la loi, ils sont à eux-mêmes « la loi; faisant voir que ce qui est prescrit par la loi, « est écrit dans leur cœur, comme leur conscience leur « en rend témoignage[6]. »

Aussi les saints Pères sont-ils unanimes à reconnaître que les philosophes païens ont donné sur la morale des leçons bien inférieures sans doute au code de la morale chrétienne, et renfermant bien des erreurs et des im-

[1] Rom., c. I.

[2] Baltus, *Jugement des saints Pères*, p. 11, 46. — Sur ceci, et sur tout ce qui suit, voir les nombreux témoignages qu'il apporte.

[3] P. 55 à 57.

[4] P. 69.

[5] P. 97, 478 à 482.

[6] Rom., c. II.

perfections; mais souvent, aussi, pleines de vérité, de sagesse, d'utilité. « Qui peut douter, demande le « P. Baltus, qu'il ne se trouve de bonnes choses non- « seulement dans les philosophes, mais encore dans « les poëtes; puisque, comme nous l'avons vu, parmi « les saints Pères, les uns se sont appliqués à en faire « des recueils, comme Clément d'Alexandrie, saint « Justin, Eusèbe, Théodoret, saint Basile, saint Gré- « goire de Nazianze; d'autres, comme Lactance, en « supposant tous les préceptes que les philosophes « donnent pour se bien conduire, n'ont fait qu'y ajou- « ter ce que le christianisme enseigne de plus. D'autres « enfin, comme saint Ambroise, ont emprunté des phi- « losophes le fond même de quelques-uns de leurs « ouvrages; corrigeant seulement leurs principes, et dé- « cidant pour le reste, comme eux, la plupart des ques- « tions qui regardent la doctrine des mœurs; quoiqu'ils « se servent d'exemples et de raisonnement différents. « Ainsi, sans vouloir prouver une chose aussi évi- « dente que celle-là, contentons-nous de produire[1]... »

Les philosophes païens connurent et enseignèrent un bon nombre de vérités morales et religieuses, bien qu'elles soient déparées dans leurs écrits par mille erreurs et mille absurdités. Nous n'avons point parlé de leur science métaphysique ou ontologique, et de ces aperçus dans les pures régions de la pensée, quelquefois si sublimes, que le génie moderne n'est point allé au delà. Nous n'avons point parlé de cette analyse des

[1] *Jugement des saints Pères*, p. 410. — Voir, sur cette matière, les nombreux témoignages des saints Pères, p. 165 à 171, 232, 271 à 278, 302 à 304. — N'eussions-nous que le livre de Cicéron, *de Officiis*, oserait-on soutenir qu'il ne renferme rien de vrai, rien de juste et rien d'honnête?

opérations de l'âme, de cette psychologie qu'ils fondèrent, et de cette logique aussi savante qu'elle était alors nouvelle, aussi ingénieuse qu'elle est solide, et dont tous les siècles chrétiens ont constamment profité, etc. Quand on considère toutes ces richesses de la philosophie ancienne, on comprend, si on n'approuve pas complétement, ces fortes paroles d'un théologien, qui n'avait pas coutume de ménager ses adversaires : « A « celui qui nierait tout ce que les philosophes ont dit « de sage, de digne, de convenable, d'ingénieux et d'é« loquent, il faudrait, pour le réduire, non des discours « et des raisonnements, mais des chaînes et une pri« son [1]. »

Imagine-t-on rien de plus intolérable, en effet, que ce mépris et ce dédain absolu pour toute l'antiquité et pour ses plus grands génies ; pour un Platon, un Aristote, un Cicéron, qui sont encore grands aujourd'hui, après dix-huit siècles de christianisme. Non, nous n'avons jamais pu comprendre qu'on osât mépriser ce qu'un saint Augustin a positivement admiré ; et non-seulement saint Augustin, mais les plus célèbres et les plus savants des Pères de l'Eglise. Sans doute, les Pères de l'Eglise ne furent pas platoniciens au point de s'enchaîner à cette école, eux qui possédaient une doctrine si supérieure [2] ; mais ils la regardaient comme la plus grande école de philosophie qui eût existé [3], et ils recueillaient avec respect ce qu'ils y trouvaient de vrai, de grand et de conforme à la religion chrétienne.

Saint Augustin, dans sa jeunesse et dans ses pre-

[1] M. Cano, *de Loc. Theol.*, l. X, c. III.

[2] Voir le P. Baltus : *Défense des saints Pères accusés de platonisme.*

[3] S. Aug., *de Civit. Dei*, l. VIII, c. v.

miers ouvrages, avait professé pour Platon et son école une admiration si enthousiaste et si absolue, qu'il fut obligé plus tard de la tempérer et d'y mettre des réserves; avouant que cette école renfermait *des hommes impies et enseignait de grandes erreurs, contraires à la doctrine chrétienne*[1]. Mais toute sa vie il eut pour ce philosophe une grande estime, une sincère et légitime admiration. Jusque dans ses derniers ouvrages, il applaudit « à sa gloire éminente et méritée; » il lui reconnaît « un génie admirable.., le loue d'avoir composé une « philosophie complète, renfermant la morale, la con- « templation de la nature et la méthode d'arriver au « vrai... d'avoir approché plus que tout autre de la vé- « rité chrétienne, etc.[2]. » Il serait trop long de rapporter tous les éloges qu'il accorde à ce grand génie et à son enseignement. De tels éloges compensent abondamment les mépris injustes dont ce philosophe païen est quelquefois l'objet.

On en veut surtout aujourd'hui à Aristote. Jamais Descartes et les cartésiens, dans le zèle de leur réaction contre les scolastiques, ne montrèrent à son égard tant d'injustice et d'emportement. Nous sommes vraiment surpris que des écrivains qui maudissent chaque jour Descartes, consentent à le suivre dans cette voie, et à l'y dépasser. Il faut même qu'ils le sachent, ils imitent souvent le langage de Luther dans leurs invectives contre Aristote et la philosophie païenne.

[1] *Retract.*, l. I, c. I, n. 4 : Laus quoque ipsa, quâ Platonem vel platonicos, sive academicos philosophos tantùm extuli, quantùm ipsos impios homines non oportuit, non immeritò mihi displacuit; præsertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina.

[2] *De Civit. Dei*, l. VIII, c. IV, V, IX.

Ils auront beau faire, ils n'enlèveront rien au mérite de ce grand homme. Il a traversé toutes les fortunes; sa philosophie a subi l'épreuve des siècles, et aujourd'hui nous en connaissons le fort et le faible. Mais ce que nous avons peine à nous expliquer, c'est que des champions de la philosophie *catholique* aient eu le courage de mépriser un auteur qui a joui de l'estime des principaux théologiens, des docteurs de l'Eglise, et, on peut le dire, de l'Eglise elle-même.

Nous ne disons pas que l'Eglise ait canonisé toutes les propositions d'Aristote, ni qu'elle ait dissimulé ses erreurs. Nous disons qu'elle a considéré ses ouvrages comme des ouvrages grandement utiles, dont elle a tiré un long et incontestable profit.

On ne manquera pas de nous faire plusieurs objections. Un concile provincial de Paris, en 1209, défendit « de lire publiquement (dans les classes), ou en parti- « culier, les livres d'Aristote sur la philosophie natu- « relle, et les commentaires faits sur ces livres [1]. » Bientôt après (1215), le légat du Saint-Siége en France, Robert de Courçon, donnant des statuts à l'Université de Paris, renouvela cette défense, en l'étendant à la métaphysique d'Aristote [2]. Si, quelques années plus tard, le pape lui-même, dans une bulle adressée aux maîtres et aux écoliers de Paris (1231), restreignit la défense du légat, en ce qui regarde la métaphysique, il ratifia celle du concile pour la philosophie naturelle et les commentaires, en offrant le seul moyen dont on pût sauver Aristote : *Libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuêre, Parisius*

[1] D. Martenne, *Nov. Thes.*, t. IV.

[2] Duboulay, t. III, p. 82.

non utantur, quousque examinati fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati.

Ceci prouve du moins, qu'à cette époque de foi et de catholicisme, les ouvrages d'Aristote étaient connus et employés dans les écoles. Et, en effet, ils l'étaient depuis longtemps. Au sixième siècle, Boëce en avait traduit une bonne partie, et ses traductions, ainsi que celles de plusieurs autres, ne tardèrent pas à se répandre en Europe, avec les savants commentaires qu'ils en avaient faits [1]. Aussi dès la fin de ce sixième siècle, Cassiodore, traçant un programme pour les écoles de son temps, y fait entrer, à côté de Cicéron, Aristote et l'introduction de Porphyre [2]. On voit que ces grands hommes du christianisme ne furent pas sans estime pour le philosophe païen de Stagyre.

Pendant que l'impulsion donnée par eux le popularisait en Italie et en France, un autre grand homme, un saint illustre [3], célébrait son génie, analysait ses

[1] Voici ce que nous en apprend Cassiodore. — Illud autem competens judicavimus recapitulare breviter, quorum labore in latinum res istæ pervenerint; ut nec auctoribus gloria sua pereat, et nobis plenissimè rei veritas innotescat. Isagogen transtulit Patricius Boetius, commenta ejus gemina derelinquens. Categorias idem transtulit Patricius Boetius, cujus commenta tribus libris ipse quoque formavit. Perihermenias supra memoratus Patricius transtulit in latinum, cujus commenta ipse duplicia minutissima disputatione tractavit. Apuleius verò Madaurensis Syllogismos Categoricos breviter enodavit. Supra memoratus verò Patricius de Syllogismis Hypotheticis lucidissimè pertractavit. Topica Aristotelis uno libro Cicero transtulit in latinum, cujus commenta prospector atque amator Latinorum Patricius Boetius octo libris exposuit. Nam et prædictus Boetius eadem Topica Aristotelis octo libris in latinum vertit eloquium. (*De Dialec.*, p. 583.)

[2] *De Rhet. et de Dialect.*

[3] S. Isidore de Seville, *Etymol.*, l. II, où il fait, pour les écoles

ouvrages, et les faisait connaître à l'Espagne, longtemps avant que les Arabes, par leur enthousiasme exagéré et leurs fausses applications, vinssent les mettre en vogue et les compromettre tout ensemble. Pénétrant en France des deux côtés en même temps, par l'Italie et par l'Espagne, la philosophie d'Aristote fut bientôt connue de tous, et enseignée dans toutes les écoles. Dès le onzième siècle, nous voyons sa Dialectique substituée partout aux Catégories, attribuées alors à saint Augustin; et bientôt, disent les historiens[1], Aristote fut le seul guide que l'on suivait dans les classes de philosophie; il en était l'oracle, et son nom était : le Philosophe.

On put en abuser, sans doute, comme on peut abuser de tous les auteurs. Ces abus se produisirent surtout, lorsque les extraits faits par les juifs ou les Arabes, et leurs commentaires erronés, pénétrèrent en France. Or, ce furent ces abus et ces commentaires erronés, ce furent ces extraits corrompus d'Aristote[2] que proscrivirent le concile de Paris et le légat du pape, dont on nous parlait tout à l'heure. Le saint pape Grégoire IX eut donc raison de défendre ces livres, mais *jusqu'à ce qu'ils fussent examinés et purgés de tout soupçon d'erreurs.* Ces ouvrages contenaient donc encore d'utiles et importantes vérités. Du reste, il ne s'agissait point là de tous les ouvrages d'Aristote, mais d'extraits faits par les Arabes : ce n'était qu'un ou deux traités particuliers, et non des principaux. Aussi, pendant qu'elle arrêtait la

de son pays, un vrai *Compendium* de plusieurs traités d'Aristote.

[1] Voir Duboulay et Crevier.

[2] Voir Jourdain, *Recherches sur les trad. d'Aristote*, p. 202 à 215. — Ern. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 175.

lecture de ces traités secondaires, l'Eglise permettait, autorisait et ordonnait l'étude et l'emploi dans les écoles, des autres traités d'Aristote. Grégoire IX ne suspend que les livres de physique, *libris illis naturalibus* [1]; donc il autorisait tous les autres qui étaient en usage. Le légat Robert de Courçon, dans ce même statut où il sévit contre quelques ouvrages d'Aristote dénaturés par les commentaires arabes, ordonne « au nom et par l'au-« torité du Saint-Siége, de lire et d'enseigner ses deux « Dialectiques, son Ethique, si l'on veut, une partie « des Topiques; » et menace ceux qui n'exécuteraient pas son Edit, de la peine de l'excommunication [2]. Voilà comment l'Eglise proscrivait Aristote.

Grégoire IX avait ordonné d'examiner, avant de s'en servir, les livres d'Aristote sur la physique, et *de les purger de tout soupçon d'erreurs*. Plusieurs savants hommes s'y employèrent; et, soit qu'ils aient corrigé, soit, comme le pense Thomassin [3], qu'ils aient indiqué un sûr moyen d'expliquer ces livres, on ne vit plus à s'en servir de dangers pour la foi. Du reste les théologiens catholiques ne se bornèrent pas à ses livres de physique, ils commentèrent généralement toutes ses œuvres. A la tête de ces commentateurs on voit Albert le Grand, Vincent de Beauvais, etc. Mais le plus célèbre de tous fut saint Thomas d'Aquin, qui, par ordre du pape Urbain IV, s'appliqua à réviser les traductions faites sur le texte grec, pour les répandre en Occident; en fit faire de nouvelles, et commenta lui-même, avec autant de science que de sûreté dans la

[1] Voir Jourdain et Renan.

[2] Duboulay, III, p. 81, 82.

[3] *Méthode d'étudier et d'enseigner la philosophie*, p. 202.

doctrine, presque tous les ouvrages du philosophe grec [1].

De la sorte, la gloire du Stagyrite s'étendit dans toute l'Europe, et ses ouvrages firent autorité dans toutes les écoles catholiques. En 1366, les deux légats du pape Urbain V, J. de Saint-Marc et G. de Montaigu, parlant au nom du Saint-Siége, prescrivent à l'Université de Paris, comme livres d'enseignement, presque tous les ouvrages d'Aristote : l'ancienne Logique tout entière, les quatre livres des Topiques, les livres des Analytiques, première et seconde partie entièrement; le livre de l'Ame, les livres de physique, les livres de morale, et spécialement l'Ethique, etc., etc. [2].

Les Grecs, chassés de Constantinople par Mahomet II, n'avaient pas encore émigré en Occident avec leurs livres, que déjà le grand et savant pape Nicolas V avait fait traduire en latin par des hommes habiles « presque tous les livres d'Aristote; » comme l'atteste le célèbre C. Bessarion, qui, lui-même, à la prière du roi d'Aragon, avait traduit les livres sur la métaphysique [3]. Pendant ce temps là (1452), le même pape donne mission à d'Estouteville, son légat en France, de visiter et de restaurer les études dans l'Université de Paris. Dans ce but important, à quel moyen s'arrête le cardinal légat? Il rappelle l'Université à l'exécution rigoureuse des prescriptions de ses deux prédécesseurs, les légats Saint-Marc et Montaigu, sur l'explication en classe des livres d'Aristote. Puis, il ajoute une recommandation, qu'il juge, dit-il, « très-nécessaire; » c'est

[1] Voir Jourdain.

[2] Duboulay, IV, p. 388 et suiv.

[3] Rapporté dans Launoy, *De varia Aristot. fortuna*, p. 199.

« qu'on explique et qu'on étudie ces livres, non en cou-
« rant et à la hâte, mais avec beaucoup de soin et de
« gravité. Que ceux qui ne les posséderont pas suffi-
« samment soient refusés aux examens. » Il ordonne d'être sévère spécialement envers ceux qui ne se seraient pas appliqués avec un soin particulier aux livres de métaphysique et de morale [1].

Plus d'un siècle après (1530), il fallut s'occuper d'une nouvelle réforme des études, pour s'opposer aux envahissements du protestantisme. Alors, le cardinal Duprat, légat du Saint-Siége, porte de nouveaux statuts donnant toujours les ouvrages d'Aristote pour base et pour règle de tout l'enseignement philosophique [2].

Tels furent le crédit du philosophe grec et l'estime qu'en firent constamment les docteurs et les théologiens, les cardinaux et les légats, les papes eux-mêmes, et, on peut ajouter, les conciles généraux. Car le seizième siècle en vit deux, celui de Latran et celui de Trente, qui portèrent l'un et l'autre une attention particulière sur les études et l'état des écoles catholiques, et spécialement sur l'étude de la philosophie. Ils prirent de sages et importantes mesures pour assurer le succès de l'enseignement chrétien, pour retrancher ou prévenir les abus, etc. Or, ils ne virent rien à défendre dans les ouvrages d'Aristote, qui était l'auteur classique de toutes les universités. Aussi, continua-t-il, malgré les déclamations furibondes des premiers luthériens, à être universellement suivi, étudié, recommandé, imposé; et il le fut jusque vers la moitié du dix-septième siècle.

Nous n'avons point à décider si, depuis, on a eu tort

[1] Duboulay, V, p. 571.
[2] Crevier, V, p. 266.

ou raison de renoncer à Aristote, pour lui substituer des philosophes modernes. Mais nous pouvons affirmer, qu'en renonçant à cet auteur, comme auteur classique, jamais les écoles catholiques n'ont entendu renoncer à tout ce qu'il renferme de vrai, de grand et d'utile.

Nous avons voulu rappeler ces faits, pour répondre à ceux qui, de nos jours, voudraient nous apprendre à mépriser ce philosophe *païen*, si estimé cependant des siècles chrétiens ; et d'après lesquels l'invasion des auteurs et des philosophes païens, dans les études et les écoles catholiques, daterait de la renaissance. Il faut avouer que la renaissance est un singulier cauchemar pour certains esprits. Hélas ! la renaissance eut assez de torts réels, sans qu'on doive lui en faire un d'avoir continué ce que pratiquèrent les siècles les plus chrétiens et les plus religieux.

CHAPITRE III.

QUELLE FUT LA SOURCE OU LES PHILOSOPHES PAIENS PUISÈRENT CES CONNAISSANCES.

« Il faut reconnaître, dit le P. Baltus, au commen-
« cement de son précieux ouvrage [1], que les philoso-
« phes païens, quoique privés des lumières surnaturel-
« les de la foi, ont pu par celles de la raison, tout affai-
« blie qu'elle est, connaître plusieurs vérités, et donner
« des préceptes utiles pour le règlement des mœurs.

[1] *Jugement des saints Pères sur la morale de la phil. païenne*, p. 7, 8, 9.

« Que si l'on veut distinguer la loi naturelle que Dieu
« a gravée dans tous les cœurs, de la raison qu'il nous
« a donnée en partage, ce sera une nouvelle source d'où
« nous soutiendrons, avec l'apôtre saint Paul et les Pè-
« res de l'Eglise, que les philosophes ont tiré plusieurs
« de leurs connaissances touchant le bien et le mal, et
« ces sentiments plus raisonnables que l'on trouve dans
« leurs écrits. A ces deux sources de lumières, nous en
« ajouterons deux autres. La première est la tradition
« des vérités que Dieu avait apprises aux premiers hom-
« mes touchant ses perfections et le culte dont il voulait
« être honoré, et que ces premiers hommes avaient
« transmises à leurs descendants, tradition qui n'a pu
« être si tôt entièrement effacée, et dont il reste en effet
« des traces bien marquées dans tous les livres des
« païens, et jusque dans les fables et les pratiques les
« plus superstitieuses qui étaient établies parmi eux. La
« seconde est la connaissance plus particulière encore
« que quelques-uns d'entre les philosophes ont eue de
« la doctrine contenue dans les saints livres de Moïse
« et des prophètes. Car soit que ces philosophes aient
« lu ces livres dans les traductions qui en avaient été
« faites dès lors, soit qu'ils aient appris seulement ce
« qu'ils contenaient par le commerce et les entretiens de
« ceux qui les avaient lus ; il est certain que quelques-
« uns d'entre eux, qui ont eu cette connaissance, ont
« parlé sur plusieurs vérités importantes, tant de pra-
« tique que de spéculation, beaucoup plus raisonnable-
« ment que tous les autres... Mais en même temps que
« nous reconnaissons avec les saints Pères ces différents
« moyens par lesquels les philosophes païens ont pu
« parvenir à la connaissance de plusieurs vérités, il faut
« nécessairement tomber d'accord avec eux, que le plus

« souvent ces philosophes en ont fait un très-mauvais « usage, comme saint Paul les en a éloquemment con- « vaincus. »

Voilà donc quatre, ou si l'on veut, trois sources, où les philosophes païens ont pu et dû puiser; où ils auraient pu et dû puiser beaucoup plus qu'ils n'ont fait: 1° les lumières de la raison et de la loi naturelle; 2° les traditions antiques, primitivement révélées; 3° pour quelques-uns d'entre eux, la lecture des livres hébreux ou les entretiens avec les Juifs instruits.

Examinons en particulier chacune de ces trois sources.

On ne peut douter qu'il n'existât au sein du paganisme de nombreux vestiges des traditions primitives; vestiges épars, et devenus plus ou moins méconnaissables, par les détails étranges dont les avait surchargés la superstition des siècles; mais qui étaient dignes de l'attention des sages, et qui auraient pu les conduire, sinon à connaître, du moins à soupçonner la vérité sur l'origine du monde et de la religion. Telles étaient plusieurs institutions, vénérables par leur antiquité; plusieurs coutumes, dont l'origine disparaissait dans la nuit des temps; plusieurs récits antiques, plusieurs fables dont la grandeur et la simplicité devaient frapper l'observateur. Ainsi, l'un des faits les plus remarqués par les Pères de l'Eglise, comme renfermant une tradition défigurée, est l'histoire de Prométhée, où ils ont vu un souvenir de la création du premier homme[1]; celle de

[1] De hac hominis fictione, dit Lactance, poetæ quoque, quamvis corruptè, tamen non aliter, tradiderunt. Namque hominem de luto à Prometheo factum esse dixerunt. Res eos non fefellit, sed nomen artificis. Nullas enim litteras veritatis attigerant; sed quæ prophetarum vaticinio tradita in sacrario Dei continebantur, ea de fabulis et obscurâ opinione collecta et depravata, ut veritas à

Pandore, où l'origine du mal sur la terre était indiquée, sans être reconnaissable, etc., etc. Les écrivains de l'école même que nous combattons ont fait de nos jours d'importantes recherches sur ce sujet, et ont recueilli de nombreux monuments de l'histoire primitive noyés dans le chaos des superstitions païennes. Nous leur rendons cette justice : s'ils ont parfois exagéré la portée de ces découvertes, au profit d'une thèse erronée, ils ont aussi en réalité rendu service à la science et fait honneur à la religion.

Les philosophes et les sages avaient donc sous les yeux des monuments, des usages et des récits antiques, qui auraient dû fixer leur attention, et qui ne pouvaient sans doute, à cette époque, leur donner la vérité pure et distincte sur l'origine des choses; mais qui pouvaient servir, soit à éveiller leur soupçon, et à les mettre en garde contre la témérité de leurs spéculations individuelles; soit à confirmer leurs théories et leurs découvertes scientifiques. Le malheur est, dit le P. Baltus, que loin de s'arrêter devant ces restes vénérables, « loin « de s'appliquer à les distinguer et à les suivre, ils ont « contribué plus que tous les autres à les ruiner et à les « faire disparaître par la licence effrénée qu'ils se don- « naient d'inventer tous les jours, d'après leur tête, de « nouveaux systèmes de morale et de religion, et de dé- « truire tout ce qui leur était opposé [1]. » Si bien, que méprisant les récits poétiques et populaires, pour se livrer à leur esprit propre et à leurs inventions hasardées, ils se trouvèrent souvent plus loin de la vérité que

vulgo solet variis sermonibus dissipata corrumpi, nullo non addente aliquid ad id quod audierant, carminibus suis comprehenderunt. (L. II, c. II.)

[1] *Jugement*... p. 10. Cf., p. 104.

le peuple et les poëtes. On peut affirmer, par exemple, que leurs idées sur la création sont moins saines et moins justes que celles qui sont renfermées dans la fable de Prométhée.

Mais s'ensuit-il que le peuple et les poëtes eussent plus de lumières qu'eux sur l'origine de l'homme et du monde? Nullement. Le peuple et les poëtes possédaient, sans la connaître, la vérité enfermée dans une fable; voilà tout. Il ne faut pas croire que le peuple ou les poëtes aient su distinguer d'une manière certaine la part de vérité que pouvait contenir chaque fable. Les philosophes ne pouvaient pas davantage vérifier l'origine de cette fable; et voyant d'ailleurs ce qu'on y avait ajouté de faux et d'absurde, ils confondirent le tout dans un égal mépris. Ils eurent tort sans doute, au moins quelquefois. Mais comment s'y seraient-ils pris pour distinguer le faux du vrai, dans ces rêveries poétiques et populaires? Et où seraient-ils arrivés, s'ils avaient cru devoir respecter tous les contes absurdes, tous les récits grotesques, ignobles, qui avaient cours de leur temps? Trop souvent il leur est arrivé de s'incliner servilement devant ces usages et ces traditions populaires. Trop souvent ils eurent la lâcheté de suivre et d'imiter les peuples, qu'ils auraient dû éclairer et redresser. Et l'Apôtre leur en fait un reproche aussi terrible qu'il est mérité.

Ils trouvèrent, pour les vérités morales et religieuses, une source plus pure et plus certaine dans la lecture des livres hébreux et dans l'entretien des juifs instruits. Les juifs, en effet, étaient très-répandus; ils étaient dans l'Egypte, dans la Grèce, à Rome, et même dans tout l'Occident. Ils se montraient fort zélés pour faire connaître leurs livres et leur religion; et, de leur côté, les philosophes n'étaient pas moins désireux de s'ins-

truire, mettant à profit tout ce qu'ils rencontraient. Quelques-uns voyagèrent dans ce but, et eurent occasion de connaître les livres de Moïse et des prophètes. Ils y puisèrent largement, sans doute, et s'approprièrent, en le dénaturant, tout ce qu'ils y crurent voir de bon. C'est pourquoi les Pères de l'Eglise s'accordent à les appeler des voleurs, des voleurs impudents, qui avaient pillé les saintes Ecritures et y avaient pris tout ce que leurs livres renfermaient de vrai et de beau[1].

L'école traditionaliste s'est empressée d'enregistrer ces reproches et ces témoignages de la tradition; et leur donnant un sens absolu, extrême, elle en conclut que c'est à cette source et à ces communications que les philosophes grecs durent toutes leurs connaissances morales et religieuses, sinon toutes leurs connaissances métaphysiques. Elle a été jusqu'à y voir la preuve de sa thèse fondamentale, que sans un enseignement reçu du dehors, sans une impulsion extérieure, la raison assoupie ne se réveillerait jamais et ne soupçonnerait pas le monde spirituel[2].

Faisons la part de l'exagération.

Les philosophes grecs, ou plutôt quelques-uns des philosophes grecs, communiquèrent avec les Juifs, et purent apprendre d'eux plusieurs vérités qu'ils furent étonnés de trouver chez cette nation *barbare*. Mais d'abord s'imagine-t-on que ces quelques philosophes aient pris chez le peuple juif toute leur philosophie, et qu'ils l'aient rapportée de là, formulée et complète, dans les écoles d'Athènes; qu'elle y ait été, à cause de

[1] Voir surtout S. Justin, *Cohort. ad Græc.* — Clément d'Alex., *Stromat.* — Eusèbe, *Præp. Evang.*

[2] Cf. Mœhler, *Patrolog.*, t. I, p. 239, 246.

cela, adoptée et suivie comme la seule orthodoxe; que cette philosophie enfin, puisée aux sources de la révélation, ait été respectée à cause de son origine et se soit ainsi maintenue dans l'enseignement; à peu près comme dans les écoles catholiques, cette science conserve toujours son identité fondamentale, grâce à la règle extérieure qui la contient. Personne ne croira ce roman.

Ensuite, ces quelques philosophes, devant qui furent ouverts les trésors de la révélation, y trouvèrent sans doute d'abondantes richesses. Mais croit-on qu'ils acceptassent tout cet enseignement comme un enseignement infaillible? Non; ils étaient frappés de l'évidence de certaines vérités, de la beauté et de la justesse de certaines manières de dire; et ils s'appropriaient avec empressement ces manières et ces vérités. Mais à côté, ils voyaient une foule de choses qu'ils ne pouvaient ou qu'ils ne voulaient pas comprendre, qui leur semblaient absurdes, et qu'ils n'avaient garde d'admettre sur la parole de ce peuple étrange. Pour eux, c'était un chaos où ils avaient à démêler et à débrouiller le vrai du faux, le réel du fabuleux. Et voilà pourquoi en s'appropriant certaines vérités, ils les altérèrent si souvent et les dénaturèrent à leur gré.

Mais enfin, et nous prions le lecteur de remarquer ceci, pour opérer ce triage, de quelque manière qu'ils l'aient conçu et exécuté, comment s'y seraient-ils pris, s'ils n'avaient eu d'autres notions, d'autres idées morales que celles qu'ils trouvaient dans cet enseignement, d'autre règle que cet enseignement lui-même? Auraient-ils même pensé à consulter les Juifs, à considérer leur morale et leur religion, s'ils n'avaient eu auparavant quelques idées morales et religieuses? Ils

cherchaient la vérité chez les Juifs, parce qu'ils connaissaient, du moins en partie, ce que c'est que la vérité; ils adoptaient ce qu'ils jugeaient conforme à cette vérité, et rejetaient ce qui leur semblait contraire. Pour faire un choix, il faut déjà posséder une règle.

D'ailleurs, quand les Pères ont reproché aux philosophes d'avoir pris dans les livres hébreux tout ce que leurs écrits renferment de bon, ont-ils voulu dire qu'ils n'ont eu par eux-mêmes aucune idée de religion et de morale, et qu'ils doivent à cette communication absolument toutes leurs connaissances en ce genre? Loin de là. Qu'est-ce que les philosophes grecs ont emprunté aux Juifs, d'après les saints Pères qui ont le plus fait ressortir ces emprunts? Ce sont, d'après saint Justin, certaines expressions sublimes sur la Divinité, sur sa parole, son unité, son éternité, sa nature[1]; certaines notions sur le jugement, la résurrection, les peines de l'enfer, les joies du paradis, sur le trône de Dieu[2], sur la création[3]; sur les aspersions, les purifications[4]. « Nous avons montré, dit Clément d'Alexandrie, en ré-« sumant tout ce qu'il a dit sur ce sujet, que les philo-« sophes grecs sont appelés voleurs, pour avoir pris, « sans en montrer de reconnaissance, dans Moïse et les « prophètes, *leurs principaux* dogmes[5]. » Et plus loin : « Les plus distingués parmi les philosophes ont pris « chez nous et se sont approprié *les plus beaux* de leurs « dogmes[6]. »

[1] *Cohort. ad Græc.*, n. 15-25.
[2] *Ibid.*, n. 27, 28, 31.
[3] *Apol.*, I, n. 59, 60.
[4] *Ibid.*, n. 62.
[5] *Strom.*, l. V, c. I.
[6] L. VI, c. IV.

D'après Clément d'Alexandrie et les autres Pères, quelques-uns des philosophes grecs ont beaucoup voyagé, beaucoup vu et consulté. Ils ont interrogé les prêtres et les sages de l'Asie, de l'Egypte; ils ont surtout connu les Hébreux et leurs livres sacrés. Ils ont rapporté de ces divers pays des richesses considérables, dont ils se sont ensuite glorifiés, comme s'ils ne les avaient dues qu'à eux-mêmes. Et voilà, selon les Pères, comment ils sont des voleurs. Mais encore, en quoi consistent ces larcins, d'après les mêmes Pères? Ils ont appris, dans ces communications avec les Juifs, beaucoup de choses qu'ils ignoraient; et ce qu'ils connaissaient déjà d'une manière quelconque, ils l'ont trouvé chez ce peuple si nettement formulé, si clairement affirmé, que l'on peut dire que c'est là qu'ils l'ont puisé; parce que jamais, sans cela, ils n'auraient eu sur ces matières des notions si précises et si complètes. Ne disons-nous pas tous les jours que les rationalistes qui nous sont le plus opposés ont pris dans notre enseignement chrétien les notions exactes qu'ils ont sur Dieu et l'âme humaine? Nous ne leur refusons pas cependant d'avoir par eux-mêmes quelques idées religieuses.

Du reste, il est à remarquer que, d'après les saints Pères, ce que les philosophes ont emprunté aux Juifs, ce sont moins les vérités premières sur Dieu et la morale, que certaines manières de s'exprimer, qui offrent un rapport frappant avec les expressions de nos livres saints; certaines pensées, sur les mêmes matières, si précises et si semblables aux nôtres, qu'on voit facilement qu'ils ont connu ce que nos livres en disent. C'est ainsi qu'Eusèbe, comparant les passages de l'Ecriture sainte et ceux de Platon, sur Dieu et sur la définition de Dieu par l'Être, sur son essence immua-

ble, son unité, sa bonté, etc. [1]; sur la nature de l'âme, sa ressemblance avec Dieu [2]; sur la résurrection des morts [3]; sur le jugement après la mort [4]; sur le paradis [5]; sur l'origine du monde [6], etc., etc., y trouve des analogies nombreuses, qui attestent que les doctrines judaïques n'étaient pas inconnues du philosophe grec. Et il finit en disant : « Voilà ce que nous avons re-
« cueilli des œuvres de Platon. Celui qui voudrait s'y
« appliquer trouverait dans ce philosophe, et dans les
« autres peut-être, beaucoup d'autres choses qui s'ac-
« cordent avec nos doctrines et notre manière de les
« exprimer [7]. »

Mais on ne trouvera nulle part que Platon ou les autres philosophes aient puisé chez le peuple juif, et n'aient puisé que là, la première idée de Dieu, les notions élémentaires sur l'âme humaine, sur la morale et les plus simples devoirs de la loi naturelle. Jamais les saints Pères ne le donnèrent à entendre. « Aussi, dit
« le P. Baltus, ce n'est pas précisément cette connais-
« sance qu'ils assurent que Platon a tirée des livres ou
« de la doctrine de Moïse, mais c'est la manière dont
« il a parlé de Dieu, beaucoup mieux qu'aucun autre
« philosophe païen n'a fait avant ou après lui. C'est
« particulièrement pour l'avoir défini [8] presque dans les
« mêmes termes dont Dieu se définit lui-même dans les

[1] *Præp. Evang.*, l. XI, c. IX, XIII, XXI.
[2] C. XXVII.
[3] C. XXIII.
[4] *Ibid.*, l. XII, c. VI.
[5] C. XI.
[6] L. XI, c. XXIX.
[7] L. XIII, c. XI.
[8] Plato in *Tim.*

« saintes Ecritures, lorsqu'il dit : « Je suis celui qui « est. » C'est pour avoir dit, conformément à la doc- « trine des Hébreux, qui enseigne que Dieu a tout fait « par son Verbe, que le Verbe très-divin a arrangé « et rendu visible tout cet univers [1]. C'est pour avoir « donné le nom de Père et de Seigneur au Père de « l'auteur de l'univers, et avoir reconnu par là que Dieu « avait un fils; personne avant Platon, comme dit Eu- « sèbe [2], ne s'étant jamais trouvé parmi les Grecs, qui « ait pensé ou parlé de la sorte. C'est pour avoir admis « des substances intelligentes et spirituelles [3], et en « avoir distingué, comme l'Ecriture, de bonnes et de « mauvaises, entre lesquelles il dit qu'il y a un combat « immortel, qui demande de notre part une attention « continuelle. C'est parce qu'il a parlé de la spiritualité « et de l'immortalité de l'âme [4], beaucoup mieux qu'au- « cun autre philosophe païen; et surtout pour avoir « enseigné, conformément à l'Ecriture, qu'elle avait en « elle l'image et la ressemblance de Dieu même. C'est « pour avoir dit, que le Créateur étant très-bon, tous « ses ouvrages le sont aussi; et qu'après les avoir ache- « vés, il les approuva [5], de la même manière que l'Ecri- « ture le dit. C'est, enfin, pour avoir dit que Dieu, « après avoir fait le soleil, la lune et les planètes [6], les « mit dans leurs sphères propres pour être la mesure « des temps, comme l'Ecriture dit. Voilà, pour ne « point parler d'un grand nombre d'autres endroits

[1] Plato in *Epinom.*
[2] *Præp. Ev.*, l. XI, c. XVI.
[3] Plato, *de Leg.*, l. X.
[4] In *Phædone* et in *Alcibiade* I.
[5] In *Timæo.*
[6] *Ibid.*

« de Platon, où l'on trouve de semblables vestiges des « vérités contenues dans les divines Ecritures, sur « quoi les Pères de l'Eglise ont cru que ce philo- « sophe a eu quelque connaissance de la doctrine des « Hébreux [1]. »

Les saints Pères s'étendent volontiers sur ces emprunts faits par les philosophes grecs aux livres sacrés des Hébreux, et ils y reviennent fréquemment. Si nous voulons connaître les motifs qu'eurent les Pères d'en agir ainsi, écoutons encore Baltus : « Pour ce qui re- « garde ce que les philosophes avaient dit de bon, et « les vérités qui se trouvaient éparses dans leurs livres « et leurs différentes sectes, les anciens chrétiens « avaient deux sentiments sur ce sujet. Le premier, « que ces philosophes avaient connu ces vérités par la « lumière de la raison, qui est une communication de « celle de Dieu même. Le second, qu'ils avaient tiré « ces vérités des livres de Moïse et des prophètes. Mais « de ces deux sentiments, celui qu'ils s'appliquent à « prouver avec le plus de soin, celui qu'ils sou- « tiennent avec le plus d'ardeur dans tous leurs li- « vres, c'est le second; parce que celui-là était le plus « capable de détromper les païens de la haute es- « time dont ils étaient prévenus pour leurs philoso- « phes, qu'ils regardaient comme leurs plus habiles « théologiens [2]. »

Et cependant ne nous ont-ils rien laissé sur ce que les philosophes païens avaient fait par eux-mêmes? Et tout entiers à montrer ce qu'ils avaient pris chez les Juifs, n'ont-ils rien dit sur ce qu'ils avaient découvert

[1] Baltus, *Défense des saints Pères*, p. 632-635.
[2] *Ibid.*, p. 45.

par la force de leur génie? Il faut entendre ceux-là mêmes qui se sont prononcés le plus fortement sur les emprunts faits à la révélation. Voici d'abord saint Justin : « Les stoïciens, dit-il, du moins en morale, ont « dit parfaitement juste, ce qui arrive quelquefois aux « poëtes, *à cause de cette semence de raison qui est dé-* « *posée dans tous les hommes*[1]. » Et un peu plus loin, parlant de Platon et des autres philosophes en général : « Chacun d'eux, dit-il, a parlé très-juste, *selon qu'il* « *voyait en lui-même quelque parcelle de la raison* divine, « disséminée en tous[2]. » La manière dont il compare ensuite cette lumière naturelle à la révélation du Christ, en marquant leur différence, montre assez que la première n'est point une révélation extérieure, comme la seconde.

Clément d'Alexandrie ne parle pas autrement dans plusieurs passages que nous voudrions pouvoir citer[3]. Mais il est un texte de Tertullien que les traditionalistes ont donné en preuve de leur doctrine ; nous le donnons contre cette doctrine même. « Nous ne nions pas « du tout que les philosophes aient pensé quelquefois « d'une manière conforme à la nôtre. Cette rencontre « même est une preuve de la vérité. Quelquefois, au « milieu de la tempête, alors que le nautonier ne sait « plus lire sa route ni sur la mer ni dans les cieux, il « va donner, par une heureuse erreur, dans un port « qu'il ignorait. Quelquefois, dans les ténèbres, on « rencontre une porte ou une issue, par un bonheur « entièrement aveugle. *Mais*, d'ailleurs, *bien des choses*

[1] *Apol.*, II, n. 8.
[2] *Ibid.*, n. 13.
[3] V. *Stromat*, l. I, c. XVII. — L. V, ch. V. — L. VI, c. VII.

« *nous sont suggérées par la nature, et par ce sens com-*
« *mun à tous, que Dieu a daigné mettre dans l'âme*[1]. »

Un chapitre de *la Cité de Dieu*, de saint Augustin[2], a pour titre : « A quelle source Platon a-t-il pu puiser ces « connaissances, par où il s'approche de la doctrine « chrétienne ? » Après avoir montré que, dans son voyage en Egypte, ce philosophe n'avait pu lire la version grecque des Septante, qui ne fut faite que soixante ans après sa mort, il ajoute que, vu son ardeur pour s'instruire, il avait pu se faire expliquer, par un interprète, quelque chose de ces livres écrits en hébreu. Et le saint docteur avait acquis cette conviction en confrontant plusieurs passages de la Bible avec ceux du philosophe grec. « Mais, dit-il en terminant, quelle que soit la « source où il a puisé ces connaissances; soit qu'il les « ait prises dans les livres anciens et antérieurs à lui; « soit PLUTÔT, comme le dit saint Paul, que ce qui est « connaissable de Dieu leur ait été manifeste; car Dieu « le leur a manifesté; ses perfections invisibles étant « rendues visibles par le spectacle des créatures, etc. » Voilà où Platon et les autres philosophes ont puisé la plupart de leurs connaissances; voilà du moins où ils ont pu les puiser.

Aussi le P. Baltus, qui connaissait parfaitement la pensée des saints Pères, nous dit-il avec assurance : « Platon a trouvé plusieurs choses de lui-même, aussi « bien que les autres philosophes; car, après tout, « comme dit Clément d'Alexandrie, ils avaient du sens « et de la raison. Par la vue des créatures, il a pu s'é- « lever à la connaissance du Créateur. Les Pères de

[1] *De Anima*, circa init.
[2] L. VIII, c. XI.

« l'Eglise l'ont reconnu, après saint Paul, dont ils lui « appliquent continuellement les paroles, qui prouvent « et cette connaissance qu'il a eue, et l'abus prodigieux « qu'il en a fait[1]. »

Si quelques philosophes païens ont puisé dans les livres et dans les traditions sacrées, il est donc indubitable qu'ils ont pu aussi découvrir par eux-mêmes plusieurs vérités morales et religieuses. Mais, d'ailleurs, leurs écrits ne renferment pas seulement des vérités morales et religieuses. Dira-t-on aussi que ce furent les Juifs qui fournirent à Platon ses aperçus brillants et sublimes sur la métaphysique, sur le vrai, sur le beau; ces traits de génie, qu'on ne trouve qu'en lui seul? Dira-t-on que c'est dans les livres des Hébreux qu'Aristote a pris ses catégories, sa logique et ces lois immortelles qui régissent toute pensée humaine?

On dira peut-être, et on l'a dit assez, depuis quelques années, que les philosophes ne devaient point à eux-mêmes les premières notions sur toutes ces choses, mais à la société au sein de laquelle ils vivaient; que le bons sens public, source première de toutes leurs connaissances, était aussi leur règle, qu'ils n'auraient jamais dû abandonner. Aussi, ajoute-t-on, les saints Pères, pour les confondre, montrent-ils souvent que sur beaucoup de points ils ont été moins sages que le vulgaire lui-même, et qu'ils se sont déshonorés par une foule d'absurdités ignorées ou repoussées du peuple. C'est pour cela qu'ils leur reprochent si fréquemment de n'avoir écouté que leur raison individuelle, et qu'ils attribuent toutes leurs erreurs à leur indépendance de jugement. C'est pour cela enfin qu'ils enseignent que la

[1] *Défense des saints Pères*, p. 632.

raison humaine était incapable de connaître la vérité, et qu'ils proclament tous la nécessité d'un enseignement divin [1].

C'est, comme on le voit, la thèse, bien reconnaissable, inventée contre la raison individuelle, la thèse du sens commun, de l'autorité générale, de la tradition universelle, et finalement de la révélation, comme source et règle unique de toute connaissance.

Que les philosophes aient été sur certains points moins sages et moins raisonnables que la foule ignorante, nous le reconnaissons volontiers. Hélas! ce malheur n'est pas exclusivement celui des philosophes païens. Il est si facile, dès qu'on se met à raisonner, de se laisser égarer par les plus vaines chimères! Mais que conclure de là? Que la raison individuelle est incapable de toute certitude, que le sens commun ou la tradition est la seule règle du vrai? Il n'y a que les lamennistes qui aient tiré cette conclusion.

Du reste, si les docteurs et les théologiens ont tou-

[1] Nous indiquons aux adversaires de la raison individuelle, ce passage de saint Prosper : l. *adv. Collat.*, c. XII : Neque enim ignotum est quantùm græcæ scholæ, romana eloquentia et totius mundi inquisitio circa inveniendum summum bonum acerrimis studiis, excellentissimis ingeniis laborando, nihil egerint, nisi ut evanescerent in cogitationibus suis, et obscuraretur cor insipiens eorum, qui ad cognoscendam veritatem *semetipsis ducibus* utebantur.

Et cet autre de saint Augustin, *De Civit. Dei*, l. XVIII, c. XLI : Ipsi philosophi, qui non videntur laborasse in studiis suis, nisi ut invenirent quomodo vivendum esset accommodatè ad beatitudinem capessendam, cur dissenserunt et à magistris discipuli et inter se condiscipuli, nisi quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quæsierunt?... Quid agit, aut quò vel quâ, ut ad beatitudinem perveniatur, humana se porrigit infelicitas, si divina non ducit auctoritas?

jours pensé qu'il était impossible au génie païen d'acquérir toutes les connaissances nécessaires, en morale et en religion, sans un enseignement divin; si même le plus fameux de ces philosophes entrevit, dit-on, cette nécessité, nous sommes loin, pour notre compte, de la méconnaître, et nous entreprendrons tout à l'heure de la démontrer. Mais il ne s'ensuit nullement qu'ils n'ont pas connu par eux-mêmes plusieurs vérités, et qu'ils n'auraient pas pu en connaître un plus grand nombre.

La cause de leurs erreurs, celle qui est signalée non-seulement par saint Paul, mais par la plupart des Pères de l'Eglise, n'est pas d'avoir trop écouté la raison et d'avoir trop suivi ses leçons, mais d'avoir raisonné souvent d'une manière trop *humaine* et trop passionnée. Les causes de tous leurs égarements furent multiples; mais, dit le P. Baltus après les avoir énumérées : « Toutes ces raisons, comme l'on voit, se réduisent à « une seule, qui est l'orgueil. C'étaient, comme les « Pères de l'Eglise le disent, des animaux de gloire[1]. »

Au lieu de procéder dans leurs recherches avec une sage réserve et une juste défiance de leur propre jugement, ils s'abandonnèrent à cette confiance illimitée dans leurs lumières personnelles, qui devait nécessairement les égarer, en leur faisant négliger les sources diverses où ils auraient pu trouver quelques secours à leur faiblesse. Ainsi, les Hébreux ne furent pour eux que des *barbares*, qu'ils crurent sans doute honorer en prenant chez eux quelque chose; et loin de se soumettre à l'autorité divine de leurs livres sacrés, ils n'y virent qu'un mélange inexplicable de sublime et de puéril. Aussi, comme le leur reprochent les saints

[1] *Jugement des saints Pères*, p. 154.

Pères, ils se permirent sans scrupule d'altérer le peu de vérités qu'ils y avaient puisées, et de les dénaturer de toute manière. Pareillement, ils ne s'appliquèrent point à discerner ce qu'il pouvait y avoir de vrai et de respectable dans les traditions et les institutions religieuses de leur pays, ils les négligèrent toutes dédaigneusement, et n'en tinrent aucun compte dans leurs théories sur l'origine des choses. Enfin, ils n'écoutèrent point assez la simple raison des peuples, et ne s'arrêtèrent jamais devant les réclamations du bon sens public. Bien plus, ils se firent entre eux une guerre continuelle, et eurent les uns pour les autres un dédain moins injuste encore que funeste. Chaque école affecta de se distinguer des autres écoles; chaque philosophe, de tous les philosophes ses devanciers ou ses contemporains. Résolus de ne rien devoir à autrui, même au génie, ils furent pleins d'une confiance aveugle en eux-mêmes; et chacun se croyant capable de tout, s'abandonnait à ses raisonnements et à ses rêves. C'est ce que leur reproche l'Apôtre : *en se croyant sages, il sont devenus insensés.*

C'est par suite de cet orgueil, ainsi que l'atteste l'histoire [1], qu'ils trahirent ce génie que Dieu leur avait départi, et qu'ils n'en tirèrent point les connaissances utiles qu'il était destiné à produire; parce qu'ils s'attachèrent à poursuivre moins la vérité que la célébrité, toujours plus dociles aux sollicitations de la vanité qu'à la voix de la conscience et de la raison.

Quand l'apôtre saint Paul veut convaincre les philosophes païens qu'ils ont pu connaître Dieu et ses perfections, il ne leur dit pas qu'ils ont pu l'apprendre par le commerce des Hébreux ou par leurs livres sacrés, par

[1] P. Baltus, *Jugement des saints Pères*, p. 154, 211.

les traditions antiques de l'Orient ou les vestiges de la révélation primitive, par l'enseignement traditionnel de la famille et de la société où ils vivaient, etc., mais par la seule considération du spectacle de la nature : *Invisibilia enim ipsius, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* [1]. Sans doute, il suppose des hommes élevés dans la société ; mais il ne dit pas, mais il ne suppose pas qu'ils aient dû recevoir de la société les vérités dont il s'agit, ni qu'elles aient dû leur être enseignées autrement que par le spectacle de la nature [2].

De même, quand il dit [3] que les Gentils qui n'ont point la loi révélée, connaissent cependant la loi morale, il ne dit pas qu'ils la connaissent par l'enseignement de la société et de la tradition, mais qu'ils la portent écrite dans leur cœur, de manière à être eux-mêmes leur propre loi. Ils peuvent donc, d'après l'Apôtre, connaître la vérité par leur seule raison. Ils le peuvent, dit un savant interprète, *sans aucun enseignement extérieur ;* ils le peuvent, dit saint Thomas, *sans avoir entendu du dehors cette loi* [4].

L'auteur inspiré de la Sagesse n'est pas moins formel : « Ils sont vains, dit-il, tous ceux qui n'ont point « la connaissance de Dieu, et qui, à la vue des biens « visibles, n'ont pu s'élever à celui qui est, ni à l'œuvre « connaître l'ouvrier... Car la grandeur et la beauté de « l'univers révèlent leur auteur d'une manière visible [5]. »

Il faudrait rapporter ici le témoignage de toute la tra-

[1] Rom., c. I.

[2] Voir notre Opuscule : *De l'Origine des conn.*, ch. VI : *Si saint Paul était traditionaliste.*

[3] Rom., c. II.

[4] *In Epist. ad Rom.*, c. II.

[5] C. XIII.

dition catholique. Ne citons que les deux Pères les plus considérables, l'un pour l'Eglise grecque, l'autre pour l'Eglise latine.

Nous traduisons une des pages éloquentes de saint Jean Chrysostome :

« Quoi donc, dira-t-on, les Ecritures ne sont-elles pas « utiles, très-utiles, et même nécessaires? Si elles sont « utiles, pourquoi Dieu ne les a-t-il pas données dès le « commencement? Parce que Dieu a voulu instruire la « nature humaine, non par le moyen des lettres, mais « par le moyen des choses. Qu'est-ce à dire, par le « moyen des choses? c'est-à-dire, par le moyen de la « création elle-même. C'est la pensée de l'Apôtre, par- « lant aux Gentils qui disaient : Nous n'avons point eu « les Ecritures pour nous apprendre la connaissance de « Dieu. Ecoutez sa réponse. Après leur avoir dit : *Veri- « tatem Dei in injustitia detinent...* il prévoit l'objection « qu'on allait lui faire : comment les Gentils ont-ils « connu *la vérité de Dieu?* et il se hâte de répondre : *ce « qu'on peut connaître de Dieu est manifeste en eux.* Et « comment est-il manifeste en eux? Comment pouvaient- « ils connaître Dieu? Dites-le-nous; qui le leur a mon- « tré? *Dieu*, répond-il, *le leur a manifesté.* De quelle ma- « nière? quel prophète, quel évangéliste leur a-t-il en- « voyé? quel docteur; si les Ecritures n'existaient point « encore? Mais, répond-il, les perfections *invisibles de « Dieu sont aperçues et comprises, depuis la création du « monde, par les choses qui ont été faites; et aussi sa puis- « sance éternelle et sa divinité.* Ce qui revient à dire : il « a exposé aux regards de tous la création, afin que « tous s'élèvent des créatures au Créateur. C'est encore « ce que dit un autre écrivain sacré : *La grandeur et la « beauté des créatures font apercevoir par analogie leur*

« *créateur*, ἀναλόγως. Vous voyez leur grandeur; admirez « la puissance de leur auteur. Vous voyez leur beauté; « considérez avec étonnement la sagesse de celui qui « leur a donné cette beauté. Le prophète dit encore: « *Les cieux racontent sa gloire*. Mais, je vous prie, com- « ment les cieux racontent-ils? Ils n'ont ni voix, ni bou- « che, ni langue; comment donc racontent-ils? Par la vue « même. En voyant leur beauté, leur grandeur, leur élé- « vation, leur étendue, leur forme, si persévéramment « subsistantes, vous êtes instruits par la vue, comme si « vous entendiez une voix; et vous adorez le créateur « d'un monde si beau et si admirable. Le ciel ne parle « point, mais la seule vue du ciel est une voix plus écla- « tante que le son d'une trompette, et elle nous enseigne, « *non par les oreilles*, mais par les yeux; car l'enseigne- « ment de ce dernier sens, par une disposition de la na- « ture, est plus sûr et plus clair que celui de l'autre sens. « En effet, si Dieu eût instruit les hommes par le moyen « des lettres et des livres, l'homme lettré apprendrait ces « livres; mais l'homme illettré ne pourrait en profiter, « à moins qu'il n'eût été initié à cette lecture par quel- « qu'un... Celui qui comprendrait les mots représentés « par les lettres, pourrait comprendre le contenu du li- « vre; mais le Scythe, le Barbare, l'Indien, l'Egyptien, « et tous ceux qui ignoreraient la langue du livre, ne « seraient point instruits par ce livre. Mais on ne peut « dire la même chose du ciel : le Scythe, le Barbare, « l'Indien, l'Egyptien, et tout homme marchant sur la « terre, entendra cette voix; car elle entre dans notre « esprit, *non par les oreilles*, mais par les yeux. Tous les « yeux peuvent jouir également d'un spectacle qui leur « est offert; mais tous ne peuvent profiter également « d'une langue qu'ils entendent parler; tandis que dans

« ce livre peuvent lire également et l'ignorant et le sage, « et le pauvre et le riche. Quiconque jettera un regard « sur le ciel, sera *suffisamment instruit par cette vue*[1]. »

Dans son Commentaire sur l'épître aux Romains il s'exprime ainsi : « Qu'est-ce à dire, que Dieu a mis dans « les hommes, dès le commencement, la connaissance « de lui-même?... Et comment savez-vous, grand apô- « tre, que Dieu a mis en eux cette connaissance? *Par- « ce que*, répond-il, *ce qu'on peut connaître de Dieu, est « manifeste en eux*. Mais c'est là une affirmation, ce n'est « pas une preuve. Prouvez-moi donc que la connais- « sance de Dieu a été manifeste pour eux, et que c'est « de leur faute, s'ils y ont renoncé. Comment donc leur « était-elle manifeste? Leur a-t-il parlé? *Nullement*, « mais il a fait une chose plus propre à les persuader « que n'importe quelle parole. Il a placé devant eux les « spectacles de la création, de manière que le sage et « l'ignorant, le Scythe et le Barbare, ont pu connaître *par « la vue seule* la beauté des créatures, et de là s'élever « à Dieu... Remarquez ceci : pour enseignement, il a « placé devant eux le monde, et il leur a donné l'esprit « et la pensée, pour comprendre et penser juste[2]. »

Il nous semble bien difficile de concilier cet enseignement si éloquemment et si nettement formulé avec la doctrine de la nouvelle école, qui prétend que le spectacle de l'univers serait insuffisant pour donner à l'homme aucune connaissance de Dieu ; que la réflexion n'en tirerait jamais par elle seule l'idée d'un être supérieur, si l'enseignement de la tradition ou de la révé-

[1] *Ad pop. Antioch. homil.* IX, n. 2. — Cf., *hom.* X, n. 2 ; — *hom.* XII, n. 3.

[2] *Hom.* III, n. 23. Cf., in ps. CXLIII, n. 2.

lation ne venait lui nommer Dieu et lui apprendre, par la parole ou par le langage des signes, quel est celui qui a fait cet univers.

D'après les écrivains de cette école, la loi naturelle est aussi nécessairement révélée que les préceptes positifs; et ils n'admettent, pour en connaître les obligations les plus fondamentales, d'autre moyen que l'enseignement de la tradition, perpétuant l'enseignement primitif de la parole divine. Il faut encore entendre là-dessus l'éloquent archevêque de Constantinople : « Dieu, dit-il, à « l'origine et en formant l'homme, a mis en lui la loi « naturelle. Mais qu'est-ce que la loi naturelle? Il nous « a formé une conscience, et a voulu que la nature nous « donne la connaissance intérieure de ce qui est bien et « de ce qui ne l'est pas. Car, *nous n'avons pas besoin* « *d'apprendre* (d'autrui) que la fornication est un mal, « et la continence un bien; nous savons cela originai- « rement. Et pour vous faire comprendre que nous sa- « vons cela originairement, le législateur, venant plus « tard porter des lois, dit : Vous ne tuerez point. Il n'a- « joute pas : parce que tuer est un mal, il dit simple- « ment : Vous ne tuerez point; il n'enseigne pas que « c'est un mal, il défend ce mal. Pourquoi donc, après « avoir dit : Vous ne tuerez point, n'ajoute-t-il pas : « parce que tuer est un mal? C'est que la conscience « nous l'a appris d'avance; il parle à quelqu'un qui con- « naît ce dont il parle. Aussi quand il s'agit d'un autre « commandement, qui ne nous est point connu par la « conscience, il donne, avec la défense, le motif de « cette défense. Ainsi en est-il du sabbat... Adam est « une preuve que l'homme savait que le péché est un « mal; et Abel prouve qu'il savait que la vertu est un « bien, car il offrit un sacrifice; or il n'avait appris à le

« faire de personne ; il n'avait entendu aucune loi sur « les prémices. Je ne parle pas de leurs descendants, « et je m'en tiens aux premiers hommes, alors qu'il n'y « avait ni Ecriture, ni loi, ni prophètes, ni juges, mais « Adam seul avec ses fils, pour vous montrer que la « science du bien et du mal fut d'abord *dans la nature* « *à l'intérieur*... Mais les Gentils n'acceptent pas ceci. « Hé bien ! il faut nous adresser à eux, et les combat- « tre non avec l'Ecriture, mais avec le raisonnement, « pour leur prouver la conscience. Que disent-ils donc ? « Aucune loi ne se trouve d'elle-même dans notre con- « science, et Dieu ne l'a point mise dans la nature. « Mais d'où vos législateurs ont-ils donc appris à faire « des lois ? peut-être ceux-là l'ont-ils appris de leurs an- « cêtres ; ceux-ci, de leurs devanciers ; et ainsi de suite. « Mais ceux qui chez vous furent les premiers à faire « des lois, de qui l'avaient-ils appris ? N'est-ce pas évi- « demment de la conscience ? Car ils ne répondraient « pas qu'ils ont vu Moïse, qu'ils ont entendu les pro- « phètes ; comment des Gentils le pourraient-ils ? Il est « donc évident que s'ils ont fait des lois, inventé les « arts, et autres choses semblables, c'est en vertu de « cette loi que Dieu, en formant l'homme, a mise en « lui. Car c'est ainsi que les arts nous sont venus, lorsque « les anciens les ont trouvés, n'ayant appris que d'eux- « mêmes à les trouver, αὐτοδιδάκτως... L'Apôtre veut prou- « ver aux Gentils, que, *enseignés par la nature*, ils avaient « une loi, et connaissaient ce qu'ils avaient à faire. Voici « ce qu'il leur dit : *cum enim gentes*, etc. Qu'est-ce à dire « ils périront sans la loi ? La loi (mosaïque) ne les ac- « cusera pas, mais leur conscience et leur pensée[1]...

[1] *Ad pop. Antioch., homil.* XII, n. 3, 4.

« Pour savoir que la tempérance est un bien, nous « n'avons besoin *ni de paroles ni d'enseignement;* car « nous tenons cette connaissance de la nature : ainsi « nous croyons que l'adultère est un mal; nous n'avons « besoin pour cela *ni de travaux, ni de leçons* reçues de « personne; mais tous, *enseignés par nous-mêmes,* nous « connaissons que le péché est un mal... La connais- « sance de ces deux choses *est gravée dans la conscience* « de tous les hommes, et nous n'avons besoin pour l'ap- « prendre *d'aucun maître...* Mais, outre la conscience, « Dieu nous a donné encore *plusieurs autres maîtres* pour « nous enseigner; savoir, les pères, pour les enfants[1]... »

Voici de plus comment il distingue la loi naturelle de la loi positive, et la manière diverse dont l'une et l'autre sont promulguées, et connues de l'homme. Il interprète ainsi ces paroles du psaume 49 : *projecisti sermones meos retrorsum...* « Non-seulement vous n'avez point « profité de l'enseignement de la loi (mosaïque); mais « vous avez mutilé ce que vous tenez de la nature. En « effet la nature a mis en vous les raisons de ce qu'il « faut faire et de ce qu'il faut éviter[2]. » Et sur ces autres, du psaume 110 : *fidelia omnia mandata ejus...* « Ce « n'est pas en vain qu'il dit, *omnia;* il le dit, pour mar- « quer les divers genres de préceptes. Car il y a les pré- « ceptes de la création, que toute créature observe, le so- « leil et la lune, le jour et la nuit (lois physiques). Il y a « de plus les préceptes qui ont été donnés originaire- « ment à la nature, quand Dieu a formé l'homme. C'est de « ceux-là que saint Paul a dit : *legem non habentes, ipsi* « *sibi sunt lex;* et encore : *condelector legi Dei secundum in-*

[1] *Ad pop. Antioch., hom.* XIII, n. 3, 4.

[2] In ps. XLIX, n. 7.

« *teriorem hominem :* (loi naturelle intérieure). Enfin il y « a des préceptes qui ont été écrits : (lois positives) [1]. »

Ecoutons maintenant saint Augustin, le grand oracle de l'Occident.

Il parle précisément des philosophes païens.

« Le Seigneur Jésus a dit : *Je suis la voie, la vérité « et la vie.* Tout homme désire la vérité et la vie, mais « tout homme ne trouve pas la voie. Que Dieu soit une « certaine vie, éternelle, immuable, intelligible, intel- « ligente, sage et rendant sages ; les philosophes de ce « monde l'ont eux-mêmes connu. Qu'il soit la vérité « fixe, stable, invariable, renfermant la raison de toutes « choses créées ; ils l'ont aperçu, mais dans le lointain, « et placés à un point de vue erroné. Voilà pourquoi ils « n'ont point trouvé la voie qui conduit à ce grand et « ineffable bonheur. En effet, qu'ils aient réellement « connu, autant que cela est possible à l'homme, le « créateur par la créature, l'ouvrier par l'œuvre, et « l'auteur du monde par le monde ; c'est l'apôtre saint « Paul qui l'atteste, et sans doute tous les chrétiens « doivent le croire. Car il dit, en parlant de ces hom- « mes : *Ils tiennent la vérité captive.* Dit-il qu'ils ne « tiennent pas la vérité ? Non ; mais qu'ils la tiennent « captive. Ce qu'ils tiennent est bon ; ce qui est mau- « vais, c'est qu'ils tiennent captive la vérité. Mais on « pouvait lui dire : D'où ces impies tiennent-ils la vé- « rité ? Dieu a-t-il parlé à quelqu'un d'eux ? Ont-ils reçu « une loi, comme les Israélites ? D'où tiennent-ils donc « la vérité, s'ils la tiennent captive ? Ecoutez ce qu'il « répond : *Dieu le leur a manifesté.* — Comment ! il le

[1] N. 6. Cf. In ps. CXLVII, n. 3. — *In Epist. ad Rom., hom.* V, n. 4, 5. — *Hom.* XII, n. 6. — *In Ep. ad Cor., hom.* II, n. 3.

« leur a manifesté, et il ne leur a donné aucune loi?
« Ecoutez encore : *Invisibilia enim ejus per ea quæ facta*
« *sunt, intellecta conspiciuntur*... Voilà ce que les phi-
« losophes les plus distingués ont cherché, et par l'œu-
« vre ils ont connu l'ouvrier[1]. »

Il dit de même[2] que les plus grands, les plus savants et les meilleurs d'entre les philosophes connurent l'immortalité de l'âme et l'appuyèrent de toutes les preuves qu'ils purent lui donner. Puis il ajoute[3] : « Nous vous
« disions hier que les sages de la gentilité, appelés phi-
« losophes, ou du moins les principaux d'entre eux,
« ont scruté la nature et connu l'ouvrier par ses ou-
« vrages. Ils n'ont point entendu de prophètes, ils n'ont
« point reçu de loi divine; mais Dieu leur parlait d'une
« certaine manière et en silence par les œuvres de ce
« monde; le spectacle de l'univers les invitait à cher-
« cher l'artisan de l'univers, et ils ne purent se persua-
« der que le ciel et la terre existassent sans auteur.
« C'est d'eux que parle le B. Apôtre, Rom. I : *Ils ont*
« *connu Dieu*... D'où l'ont-ils connu? Par les choses
« qu'il a faites. » Puis vient un brillant tableau des magnificences de la nature, et il ajoute : « Enfin, par
« l'homme lui-même, ils ont pu découvrir et connaître
« Dieu, créateur du monde; et pour cela, ils ont étu-
« dié, dans l'homme, deux choses : le corps et l'âme...
« le corps qui est visible, et l'âme qui est invisible; et
« ils ont découvert que ce qui est invisible est plus que
« ce qui est visible... Ils ont vu ces deux choses, il les
« ont considérées, discutées, et ils ont trouvé que l'une

[1] *Serm.* 141, n. 1, 2.
[2] *Serm.* 240, n. 4.
[3] *Serm.* 241, n. 1, 2.

« et l'autre, dans l'homme, sont sujettes au changement.
« Le corps est sujet au changement... etc. Mais passant
« à l'âme, ils trouvèrent qu'elle aussi est sujette au
» changement : tantôt elle veut, tantôt elle ne veut pas ;
« tantôt elle sait, tantôt elle ignore ; tantôt elle se sou-
« vient, tantôt elle oublie ; tantôt la crainte, tantôt
« l'audace ; tantôt la sagesse, et tantôt la folie. Voyant
« l'âme sujette au changement, ils passèrent outre ;
« car ils cherchaient une chose immuable. Et c'est ainsi
« qu'ils parvinrent à connaître Dieu créateur par les
« choses qu'il a faites[1]. »

Voici comment le saint docteur distingue nettement la loi naturelle de la loi révélée : « *Prævaricantes æsti-*
« *mavi* OMNES *peccatores terræ*... Que voyons-nous là,
« sinon qu'il existe une loi qui n'a point été donnée par
« Moïse, et qui rend prévaricateurs les pécheurs des
« autres nations? Quelle est cette loi, si ce n'est par
« hasard celle dont l'Apôtre a dit : Les Gentils qui n'ont
« point la loi, sont à eux-mêmes leur propre loi?...
« Tout homme qui fait tort à un autre, ne veut pas
« qu'on lui fasse tort à lui-même ; et c'est en cela qu'il
« transgresse la loi naturelle, laquelle il ne peut pas
« ignorer, puisqu'il ne veut pas qu'on lui fasse ce qu'il
« fait à autrui. Mais les Juifs n'avaient-ils pas aussi la
« loi naturelle? Certainement ils l'avaient, puisque eux
« aussi étaient hommes. Ils auraient été privés de la loi
« naturelle s'ils eussent pu être privés de la nature hu-
« maine. Mais ils se sont rendus beaucoup plus coupa-
« bles par la violation de la loi divine (révélée), qui a

[1] Cette preuve triomphante de l'existence de Dieu par l'âme humaine sujette au changement, telle que saint Augustin l'approuve dans les philosophes païens, ne ressemble-t-elle pas beaucoup à la preuve cartésienne, tant de siècles avant Descartes?

« restauré, complété et fortifié la loi naturelle... Le « prophète ajoute : *Propterea dilexi testimonia tua...* « comme s'il disait : la loi, soit celle qui fut donnée « dans le paradis terrestre (révélation primitive), soit « celle qui est en nous naturellement (loi naturelle in- « térieure), soit celle qui est promulguée dans l'Ecri- « ture (seconde révélation), la loi a rendu prévarica- « teurs tous les pécheurs de la terre; mais, moi, je me « suis attaché à vos commandements [1]. »

Et ailleurs : « Quel est l'homme injuste, qui n'aime « à parler de la justice? Ou, quand on demande ce qui « est juste, quel est l'homme, s'il n'a pas d'intérêt « contraire, qui ne dise sur-le-champ ce qui est juste? « C'est que la main de notre Créateur a gravé dans « nos cœurs cette vérité : Ne faites pas à autrui, ce que « vous ne voulez pas qu'on vous fasse. Voilà une chose « que personne n'a pu ignorer, même avant que Dieu « eût donné la loi; afin que ceux qui n'avaient point la « loi, n'en fussent pas moins jugés. Mais, pour ôter « toute excuse aux hommes, Dieu a écrit sur des ta- « bles ce qu'ils ne voulaient pas lire dans leur cœur... « Rentrez donc dans votre cœur. Car enfin, qui vous a « enseigné à désapprouver l'adultère; à désapprouver « le vol; à repousser l'injustice ou toute autre chose « semblable [2]?... »

Il nous en coûte de ne pouvoir donner tous les témoignages de la tradition que nous avons sous les yeux [3]. Il nous serait facile d'apporter, contre le traditionalisme, des docteurs et des théologiens de tous les

[1] *Enarr. in Ps.* CXVIII. *Serm.* 25, n. 4, 5.

[2] *Enarr. in Ps.* V, n. 1.

[3] Nous regrettons surtout de ne pouvoir citer un peu au long le Docteur angélique, qui est si formel sur ce point.

siècles, en continuant la chaîne jusqu'à nos jours, jusqu'au récent concile d'Amiens. Car le concile d'Amiens s'est prononcé sur la valeur de la raison humaine, et il l'a fait avec une sagesse et une fermeté que nous ne saurions assez admirer. Il est à remarquer que pour apprécier la valeur de la raison, le concile s'est placé précisément au point de vue où nous sommes en ce moment : c'est-à-dire qu'il a supposé la raison formée et plus ou moins développée, pour déterminer ce qu'elle peut en cet état. Il dit[1] : « En attaquant le rationalisme, « qu'ils prennent garde de réduire à une sorte d'impuis- « sance l'infirmité de la raison humaine. Que l'homme « jouissant de l'exercice de sa raison puisse, par l'ap- « plication de cette faculté, concevoir et même démon- « trer plusieurs vérités métaphysiques et morales, telles « que l'existence de Dieu, la spiritualité, la liberté et « l'immortalité de l'âme, la distinction essentielle du « bien et du mal, etc., etc.; c'est ce qui résulte de la « constante doctrine des écoles catholiques. Il est faux « que la raison soit tout à fait impuissante à résoudre « ces questions; que les arguments qu'elle propose « n'aient rien de certain, et qu'ils soient détruits par « des arguments opposés de même valeur. Il est faux « que l'homme ne puisse admettre naturellement ces « vérités qu'autant qu'il croit d'abord à la révélation di- « vine par un acte de foi surnaturel; qu'il n'y ait pas « des préambules de la foi qui puissent être connus na- « turellement, ni des motifs de crédibilité, par lesquels « l'assentiment devienne raisonnable. Ces erreurs ne « fortifieraient pas assurément, elles corrompraient au « contraire la réfutation du rationalisme. Si quelques-

[1] C. XVI, n. 3.

« uns, sous le nom de traditionalistes ou sous tout autre « nom, tombaient dans ces excès, ils s'égareraient cer- « tainement loin de la droite voie de la vérité.

« De plus, comme dans la controverse sur la raison « humaine on a beaucoup discuté sur la loi naturelle, « et qu'on ne l'a pas toujours fait avec exactitude, nous « ajouterons aux avis que nous donnons à nos profes- « seurs une observation relative à la distinction réelle « de la loi divine naturelle et de la loi divine positive, « distinction qu'il faut préserver de toute illusion et de « toute ambiguïté. Il faut reconnaître que, suivant la « doctrine commune des Pères et des théologiens, cette « distinction doit être considérée sous deux rapports. « Premièrement, sous le rapport de l'*objet*, car les pré- « ceptes de la loi divine naturelle, exprimant les rela- « tions essentielles de Dieu et de l'homme, et des hom- « mes entre eux, sont contenues dans la volonté néces- « saire de Dieu, tandis que les préceptes de la loi divine « positive dépendent de sa volonté libre. Secondement, « sous le rapport du *sujet*, car l'homme, jouissant de « l'exercice de sa raison, peut concevoir la vérité au « moins des premiers préceptes de la loi divine natu- « relle, lors même qu'il n'a pas connaissance des mo- « numents de la révélation ou qu'il ignore s'il y a eu une « révélation; mais il ne peut connaître les préceptes « propres de la loi divine positive qu'autant qu'il con- « naît préalablement, à quelque degré, les documents « de la révélation, dont l'Eglise conserve le dépôt. « Pour maintenir la distinction dont il s'agit, les deux « points qui viennent d'être marqués sont requis, et ils « suffisent. »

Terminons par une autorité plus haute encore, celle du *Catéchisme du concile de Trente*. C'est un livre à qui

son titre aura fait tort peut-être dans l'esprit de bien des personnes. A ce seul mot de *catéchisme*, tout intérêt aura disparu pour elles, et elles auront écarté avec indifférence ce petit ouvrage, le renvoyant aux enfants et à leurs catéchistes. Jamais erreur n'aura été plus déplorable; car c'est un livre d'une doctrine élevée, autant qu'elle est sûre. Voici comment son autorité est appréciée par un illustre écrivain, qui, aujourd'hui, devenu prélat non moins illustre, consent encore à cultiver la philosophie et à l'honorer de l'éclat de sa dignité [1] : « Dans la session dix-huitième, dit-il, les Pères du con- « cile de Trente ordonnèrent qu'on travaillerait à faire « le catéchisme qui porte le nom du concile. Plus de « cinq ans furent employés à ce travail, pour lequel on « avait choisi ce qu'il y avait de plus pieux et de plus « savant parmi les Pères du concile; et, par conséquent, « l'autorité de ce catéchisme, en matière de foi, est « presque égale aux décrets mêmes du concile. » Le savant traducteur va même plus loin : après avoir dit que cet ouvrage fut solennellement approuvé et recommandé par les souverains pontifes Pie V et Grégoire XIII, par saint Charles Borromée et par quinze ou seize conciles, il conclut en disant : « Ainsi donc « le catéchisme du concile de Trente a tout ce qu'il faut « pour être regardé comme le catéchisme même de l'E- « glise catholique; et, par conséquent, il mérite une « confiance égale à celle qu'exigent les décrets de la « foi [2]. »

Eh bien! sur la question qui nous occupe, que dit cet Exposé officiel, ce Manuel autorisé de l'enseignement

[1] Mgr Doney, évêque de Montauban.

[2] *Traduction du Catéch. du conc. de Tr. Notice historique.*

catholique ? Ses premières paroles sont celles-ci : « Tel « est l'état de l'intelligence humaine : l'esprit de l'homme « a pu par lui-même, avec beaucoup de soin et de tra- « vail, découvrir et connaître un grand nombre de vé- « rités qui concernent les choses divines ; mais il n'a « pu jamais, avec les lumières naturelles, connaître et « apercevoir la plupart de celles qui sont nécessaires « au salut, pour lequel cependant l'homme a été créé « et fait à l'image et ressemblance de Dieu. » Et plus loin : « Il y a une grande différence entre la philoso- « phie chrétienne et la sagesse du siècle. Celle-ci, à « l'aide de la seule lumière naturelle, s'élevant peu à « peu des effets et des choses sensibles, ne parvient « qu'avec peine, après un long temps et de longs tra- « vaux, à contempler les perfections invisibles de Dieu, « à connaître et à concevoir la cause première et l'au- « teur de toutes choses. L'autre, au contraire, ajoute « tellement à la pénétration de l'esprit humain, qu'elle « nous élève sans peine jusqu'au ciel, et, nous éclairant « d'une clarté divine[1], etc... Dieu ne s'est pas laissé lui- « même sans témoignage, dit l'Apôtre ; car c'est lui qui « fait le bien aux hommes, qui dispense les pluies et « les saisons favorables, qui donne la nourriture avec « abondance et remplit nos cœurs de joie. C'est pour « cela que les philosophes n'ont attribué à Dieu rien « que de digne ; qu'ils ont rejeté bien loin de lui tout « ce qui est corporel, toute composition, tout mélange ; « qu'ils ont reconnu en lui la plénitude de tous les « biens, et ont enseigné que tout ce qu'il y a de bon et « de parfait dans toutes les créatures vient de lui, « comme d'une source inépuisable et perpétuelle de

[1] P. 1, a. 1, n. 6.

« bonté et de charité. Ils l'ont appelé sage, auteur et « amateur de la vérité, juste, bienfaisant, et lui ont « donné plusieurs autres noms, qui expriment la per- « fection souveraine et absolue. Enfin, ils ont reconnu « en lui un pouvoir immense et infini, qui s'étend à « toutes les choses et à tous les lieux... Telles sont les « grandes et magnifiques idées que les philosophes ont « eues de la nature divine, en considérant les effets « sensibles de ce monde, et qui sont conformes à l'au- « torité des livres saints, quoique ces vérités soient « bien plus certaines et bien plus éclatantes dans les « Ecritures [1]. »

Nous ne devons rien ajouter à ces solennelles paroles.

CHAPITRE IV.

INSUFFISANCE DE LA SCIENCE PAIENNE, ET NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION.

Le plus grand des théologiens, saint Thomas, a composé une *somme complète de théologie*, qu'il commence par cette question : Est-il nécessaire qu'il y ait, outre les sciences philosophiques, une autre doctrine?

Voici la réponse :

« Il faut dire qu'il était nécessaire pour le salut des « hommes qu'il y eût une doctrine divinement révélée, « outre les sciences philosophiques que fournissent les « investigations de la raison humaine. Premièrement, « parce que l'homme a, en Dieu, une fin qui surpasse « la compréhension de l'esprit, selon cette parole « d'Isaïe : L'œil n'a point vu, etc. Or, il faut que la fin

[1] N. 7.

« soit préalablement connue pour que l'homme y dirige « ses intentions et ses actions. Secondement, pour les « choses mêmes que la raison humaine peut découvrir « sur Dieu par ses investigations, il était nécessaire que « l'homme en fût instruit par la révélation divine ; parce « que si la vérité sur Dieu devait être trouvée par la rai- « son, elle ne serait acquise que par un petit nombre ; « avec beaucoup de temps, et serait mêlée de beaucoup « d'erreurs. »

Le Docteur angélique distingue ici formellement deux ordres de vérités religieuses : les unes qui *surpassent la raison humaine et sa compréhension ;* les autres qui *peuvent être découvertes par la raison humaine.* Il rappelle la même distinction dans un autre traité qui n'est pas moins remarquable [1] : « Parmi les vérités que nous « professons sur Dieu, dit-il, il y en a de deux sortes. « Car il y a des vérités sur Dieu qui surpassent toute « faculté de la raison humaine, comme la Trinité dans « l'unité divine ; et il y en a d'autres auxquelles la rai- « son naturelle peut elle-même atteindre, comme l'exis- « tence de Dieu, l'unité de Dieu, et autres vérités de ce « genre, que les philosophes eux-mêmes ont prouvées « et démontrées, éclairés par la lumière de la raison « naturelle. »

C'est-à-dire, d'après ce saint docteur et d'après toute la théologie, il y a des vérités naturelles et des vérités surnaturelles ; les unes accessibles à la raison seule, les autres au-dessus de sa portée et de sa compréhension. Or, d'après le même docteur et d'après tous les théologiens, pour ces deux genres de vérités, une révélation divine était nécessaire, et la raison humaine est inca-

[1] *Contra Gent.*, l. I, c. III.

pable par elle seule d'en avoir la connaissance voulue, quoique cette nécessité et cette impuissance ne soient point les mêmes pour les unes et pour les autres.

Examinons, d'après les principes de notre saint docteur, le pouvoir de la raison et de la science païenne par rapport à ces deux ordres de vérités; et d'abord par rapport aux vérités surnaturelles du christianisme.

L'erreur la plus prétentieuse du rationalisme moderne est de soutenir que le christianisme et sa doctrine furent un produit naturel de la science et de la civilisation antiques. A l'entendre, les écoles d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie avaient depuis longtemps accumulé les lumières; les premiers fondateurs du christianisme profitent avec avantage de ces lumières acquises, choisissent les plus belles conceptions de la philosophie grecque et romaine, mais surtout de la philosophie de Platon; et y ajoutant quelques-uns des dogmes les plus vénérables de l'Orient, ils parviennent à en composer le corps de doctrine le plus parfait qui ait existé. Ce travail de fusion, d'épuration et de systématisation s'opère difficilement pendant trois siècles, sous l'action d'une ardente et savante polémique; et la formule définitive sort pour la première fois du concile de Nicée.

Voilà le rêve le plus accrédité de nos jours dans le monde savant. C'est ainsi que les fils de Voltaire, qui voulut obliger son siècle à regarder le christianisme comme la honte de l'esprit humain, consentent aujourd'hui à l'admirer, à y trouver même du génie. Ils le proclament le chef-d'œuvre de l'esprit humain : peut-être croient-ils ainsi l'honorer suffisamment.

On ne sait vraiment par où commencer pour leur montrer que le christianisme et sa doctrine ne furent point un produit de la science païenne, et que tous les philo-

sophes ensemble, que toutes les générations philosophiques réunies n'auraient jamais composé le symbole de Nicée.

Qu'est-ce donc que le christianisme? sinon une doctrine essentiellement surnaturelle, dont les vérités principales sont pour l'homme incompréhensibles. C'est l'adorable Trinité, trois personnes divines en un seul Dieu; c'est l'incarnation du Verbe, la rédemption, le péché originel, la grâce, la destinée finale où l'homme est miraculeusement élevé, *ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit,* dit saint Thomas[1]. « Telles « sont, dirons-nous avec le Catéchisme du concile de « Trente[2], les vérités contenues dans notre symbole. « Or, ajoute-t-il, tel est l'ordre de ces vérités et leur « grandeur, que l'esprit humain est incapable d'y at- « teindre, comme l'Apôtre l'a déclaré, et avant lui le « prophète Isaïe. »

On nous dit quelquefois que les philosophes païens, et Platon entre autres, ont deviné les vérités les plus sublimes du christianisme, ou en ont approché par une intuition presque divine. Que les philosophes aient connu plus ou moins parfaitement un certain nombre de vérités morales et religieuses, enseignées par le christianisme, et qui appartenant à l'ordre naturel, peuvent être aussi enseignées par la philosophie, on ne saurait le nier, et les Pères de l'Eglise l'ont souvent reconnu. Mais qu'ils aient découvert par eux-mêmes ou seulement soupçonné les mystères de notre foi, c'est ce qu'il serait absurde de prétendre. A quelque hauteur que parfois ils se soient élevés, et perdus trop souvent;

[1] 1. q. I, a. I.
[2] Part. 1, a. I, n. 8.

quelles que soient les paroles qu'à cette hauteur ils aient prononcées plus ou moins semblables aux nôtres, par exemple, le Verbe, la Trinité en Dieu, etc., nous sommes certains qu'ils n'ont découvert ni saisi l'objet de notre foi. La preuve en est que les vérités, objet de notre foi, « excèdent tout esprit et toute faculté « humaine [1]. »

C'est dans les rationalistes une singulière prétention, de s'imaginer que la raison humaine a découvert les dogmes du christianisme, lorsque l'un de ces dogmes est précisément que de telles vérités sont inaccessibles à la raison humaine. Voilà du moins un dogme que les philosophes, apparemment, n'auront pas pensé à découvrir. Mais les rationalistes sont merveilleux dans leur manière de prouver que la philosophie inventa et prépara le christianisme ! Ils commencent par supposer que le christianisme est un beau système de doctrines rationnelles, purement naturelles; et, après cela, ils soutiennent à leur aise que chacune de ces vérités a pu être entrevue et même découverte par le génie philosophique. C'est-à-dire qu'ils commencent par nier l'essence même du christianisme, pour affirmer qu'il était humainement possible. Nous croyons ce tour de force indigne de leur bonne foi. S'ils admirent le christianisme, qu'ils commencent par admirer ce premier dogme, qui les sépare de lui : l'impuissance radicale de la raison humaine pour arriver au christianisme.

C'est là une des vérités les mieux établies par les Pères des premiers siècles, en face de la philosophie humaine. Ils protestent contre la seule pensée d'être, comme chrétiens, les disciples du Lycée ou de l'Acadé-

[1] D. Thom., *Contra Gent.*, l. I, c. III.

mie. Est-ce que notre religion, s'écrient-ils souvent, est une religion philosophique, et le chrétien a-t-il été instruit dans les écoles d'Athènes? Quel rapport y a-t-il entre Platon et le Christ? etc.

De nos jours encore le chef auguste de l'Eglise rappelle cette parole des premiers temps, et la confirme de son autorité infaillible. Répondant à ces prétentions du rationalisme moderne, il dit : « Les ennemis de la « révélation divine voudraient, dans leur audace sacri- « lége, introduire le progrès humain jusque dans la re- « ligion catholique; comme si cette religion était l'ou- « vrage non de Dieu, mais des hommes; une invention « philosophique qui puisse être perfectionnée par des « moyens humains. A ces hommes en délire s'applique- « merveilleusement ce que Tertullien disait aux philo- « sophes de son temps : Le christianisme que vous « mettez en avant, n'est autre que celui des stoïciens, « des platoniciens et des dialecticiens[1]. »

C'est une chose bien remarquable, dans la question présente, que cette opposition constante, énergique, que firent les premiers docteurs chrétiens à la philosophie et aux plus grands philosophes du paganisme. Lors même qu'ils reconnaissaient quelqu'une des vérités enseignées par la philosophie, ils ne manquaient pas de faire voir qu'ils ne l'avaient point reçue d'elle, et qu'ils possédaient, avec la vérité pleine et entière, une règle supérieure pour discerner dans le chaos des écoles le vrai du faux. Lorsqu'ils s'accordaient avec les philosophes, ce n'était pas en allant à eux, pour se conformer à eux; mais en les jugeant, comme supérieurs à eux. S'ils avaient procédé des philosophes, n'auraient-

[1] *Encycl.* du 9 novembre 1846.

ils pas avec empressement revendiqué la gloire d'ancêtres si illustres, et n'auraient-ils pas tenu à honneur de les continuer? Mais, loin de là; ils ont proclamé entre le règne de la philosophie et l'avénement de la doctrine nouvelle une rupture éclatante, absolue. Ils ont désavoué le plus hautement possible toute descendance des philosophes et de la philosophie. Non-seulement ils se sont séparés d'eux, mais ils se déclarèrent contre eux; et tout en avouant ce qu'ils avaient dit de juste, ils montrèrent que plus souvent encore ils étaient absurdes et dangereux. Non-seulement ils signalaient leurs erreurs sans nombre, mais ils démontraient leur impuissance pour arriver à une science complète, leur impuissance radicale surtout pour arriver à la vérité chrétienne. Comment expliquer cette conduite dans l'hypothèse des rationalistes? Assurément, les fondateurs du christianisme ne s'attribuèrent jamais aucune communauté d'origine avec les philosophes; ils ne crurent jamais à cette descendance et à cette filiation qu'ils repoussèrent constamment. Il est bien tard aujourd'hui pour leur faire accepter cet honneur.

Les premiers chrétiens se donnèrent comme professant une doctrine tout à fait nouvelle, une doctrine étrangère à la philosophie profane. Mais, à cette époque, il y avait dans le monde des hommes instruits, des savants, qui faisaient profession de cette philosophie, qui la cultivaient avec ardeur et la défendaient avec un dévouement filial. Eh bien! ces derniers tenants, mais ces vrais tenants de la philosophie ancienne ont-ils vu dans le christianisme la doctrine de leurs maîtres si respectés? ont-ils embrassé les chrétiens comme de nouveaux frères? Au contraire, les principaux dogmes du christianisme furent pour eux une nouveauté, un scandale;

et loin de les admettre, ils nièrent, au nom de la philosophie, la création; la résurrection, tous les mystères propres au christianisme, et souvent jusqu'à l'unité de Dieu. Le paganisme se maintenait toujours, dit un savant homme, « et les philosophes en étaient les plus « ardents défenseurs. Ils parcouraient le monde [1]; ils « haranguaient les villes; ils composaient des livres; « avaient la prétention de faire des prophéties et des « miracles [2] pour soutenir leur religion chancelante, « et entretenir les peuples dans leurs erreurs. Ce n'est « pas assez; ils attaquaient directement la religion « chrétienne par les livres les plus envenimés et les « plus injurieux [3]; ils la décriaient par les plus hor- « ribles calomnies; ils suscitaient les plus cruelles per- « sécutions à ceux qui en faisaient profession [4]; ils les « dénonçaient aux empereurs et aux magistrats, et les « faisaient condamner à mort [5]; en un mot, ils n'omet- « taient rien pour exterminer partout les chrétiens et le « christianisme [6]. »

Voilà comment on envisageait le christianisme à cette époque. Partisans et adversaires étaient loin d'y voir une continuation, une évolution et un développement de la philosophie. Partisans et adversaires étaient loin

[1] Comme Apollone de Thyanes, Maxime de Tyr, Dion de Bithynie, et plusieurs autres.

[2] Porphyre, Plotin, Jamblique, et tous les autres platoniciens, se sont donnés pour autant de prophètes et de thaumaturges.

[3] Comme Celse, Porphyre, Hiéroclès, Julien, Proclus, etc.

[4] On attribue la cause de la persécution excitée sous Marc Aurèle, aux philosophes fort puissants auprès de cet empereur, qui était philosophe lui-même.

[5] C'est ce que Crescent, philosophe cynique, a fait à l'égard de saint Justin, martyr.

[6] P. Baltus, *Défense des saints Pères*, p. 43.

d'avoir sur son origine les idées que certains hommes se sont si laborieusement formées de nos jours. Attribuer à la philosophie païenne la génération du christianisme, est un rêve désespéré, qui ne tient pas devant l'histoire ni devant la considération des doctrines.

Mais le monde a connu, par le christianisme et dans le christianisme, un grand nombre d'autres vérités morales et religieuses, qui appartiennent à l'ordre naturel et compréhensible. Pour celles-là du moins, la philosophie n'était-elle pas capable de les acquérir; ou bien la révélation était-elle encore nécessaire pour les enseigner au monde?

Saint Thomas nous répond : « Même pour les vérités « sur Dieu que les investigations de la raison humaine « peuvent obtenir, il a été nécessaire que l'homme en « fût instruit par la révélation divine[1]. »

Mais, pour employer contre l'illustre docteur sa propre méthode : *il semble* que l'Ange de l'école se contredit ici dans les termes. Si *les investigations de la raison humaine peuvent obtenir ces vérités*, en quoi *la révélation divine est-elle nécessaire pour les connaître?* Et si *la révélation est nécessaire* pour les connaître, comment *la raison humaine peut-elle les découvrir par ses seules investigations?*

La difficulté nous semble assez sérieuse, et nous oserons solliciter également l'attention des rationalistes et celle des traditionalistes. Les premiers disent : Toute vérité naturelle sur Dieu et l'âme humaine, sur la religion et la morale, est du ressort de la raison; par conséquent, dans cette sphère, la raison n'a pas besoin des

[1] 1 q. 1, a. 1, c. — Id. 2, 2, q. 2, a. 4. — Et *Contra Gent.*, l. I, c. IV.

enseignements de la révélation. Les seconds reprennent : La raison, pour peu qu'elle soit formée, est capable de comprendre les vérités naturelles, une fois qu'elles lui sont proposées; mais, fût-elle en état de penser et de raisonner, elle ne peut les découvrir par elle-même si elles ne lui sont enseignées par la révélation ou par la tradition. La révélation est ainsi absolument nécessaire.

La vérité, disons-nous, est entre ces deux extrêmes. La raison par elle-même peut découvrir et connaître plusieurs vérités morales et religieuses; et le traditionalisme évidemment s'abuse sur ce point. Mais le rationalisme se trompe plus dangereusement encore, en disant que la raison peut par elle seule, et immanquablement, acquérir de ces vérités une connaissance suffisante. En un mot, la révélation est nécessaire, même pour les vérités de l'ordre naturel, non d'une nécessité *absolue*, mais d'une nécessité morale. Tels sont l'enseignement et la manière de s'exprimer de toute la théologie [1].

C'est aussi la pensée formelle de saint Thomas; la manière dont il démontre cette nécessité de la révélation le prouve abondamment. Par là il se concilie parfaitement avec lui-même, et confond également ceux qui voudraient abuser de ses paroles dans un sens ou dans un autre. Dans trois endroits différents de ses ouvrages, il établit la vraie doctrine sur cette matière, et toujours dans le même sens et par les mêmes raisons. Nous traduisons celui où il a le plus complé-

[1] Diximus necessitatem *moralem* positivæ revelationis, non autem *absolutam*; siquidem absoluta hujusmodi necessitas ex nullo capite probari potest. — Perrone, *de Loc. Theol.*, p. 3, s. 1, c. 1. Cf. *De Religione*, c. II.

tement développé sa pensée. On nous pardonnera de reproduire intégralement un chapitre du grand docteur catholique [1].

« Qu'il est convenable que les vérités divines, con-
« nues naturellement, soient enseignées aux hommes
« par la foi.

« Comme il y a deux sortes de vérités divines, les unes
« auxquelles peuvent atteindre les investigations de la
« raison humaine, et les autres qui surpassent toutes
« les forces de la raison, nous disons qu'il est conve-
« nable que les unes et les autres soient proposées à
« l'homme par la foi divine. Prouvons-le d'abord de
« celles qui sont accessibles aux investigations de la
« raison, de peur qu'on ne dise que, si la raison peut
« les acquérir, il est inutile qu'elles soient enseignées
« par l'inspiration surnaturelle. Cependant, si ces vé-
« rités étaient abandonnées aux investigations de la
« raison, trois inconvénients en résulteraient. Le pre-
« mier est que la connaissance de Dieu ne serait ac-
« quise que par un petit nombre d'hommes. Car la dé-
« couverte de la vérité est le fruit d'une étude sérieuse.
« Or, trois obstacles empêchent un grand nombre
« d'hommes de se livrer à cette étude. Pour un grand
« nombre ce sont leurs dispositions natives, qui les ren-
« dent naturellement peu propres à la science; et ainsi,
« quelle que fût leur application, ils ne pourraient ja-
« mais atteindre au sommet de la connaissance hu-
« maine, qui est la connaissance de Dieu [2]. Pour d'au-

[1] *Contra Gent.*, l. I, c. IV.

[2] *Summum gradum cognitionis humanæ, qui in cognoscendo Deum consistit.* Ceci semble indiquer que le saint docteur n'entend pas parler de la première idée de Dieu, des notions religieuses élémentaires, mais d'une connaissance assez élevée de la vérité religieuse.

« tres, ce sont les besoins journaliers de la vie : car il « est nécessaire que parmi les hommes il y en ait qui « prennent soin des choses temporelles, et ceux-là « n'auraient pas assez de loisir, pas assez de temps à « donner à l'étude et à la méditation pour arriver au « sommet de l'investigation humaine, qui est la con- « naissance de Dieu. Pour d'autres, enfin, c'est la pa- « resse : car pour connaître les vérités divines que la « raison peut découvrir, il faut beaucoup d'autres con- « naissances préalables, puisque toutes les études phi- « losophiques ont pour but la connaissance de Dieu [1]. « C'est ce qui fait que la métaphysique, où l'on traite des « choses divines, vient après toutes les autres parties de « la philosophie. Ainsi, on ne peut arriver à découvrir « ces vérités qu'avec beaucoup de peine et d'étude; or, « un petit nombre d'hommes sont disposés à prendre « cette peine pour l'amour de la science, quoique Dieu « ait donné au cœur humain un désir naturel de sa- « voir.

« Le second inconvénient est que ceux qui parvien- « draient à découvrir et à connaître ces sortes de véri- « tés, n'y parviendraient qu'avec beaucoup de temps, « soit à cause du caractère de ces vérités, qui sont si « profondes, que, pour devenir propre à les saisir par « voie de raisonnement, l'esprit humain a besoin d'avoir « été longtemps exercé; soit à cause des connaissances « préalables et en grand nombre, qui sont nécessaires, « comme nous l'avons dit [2]; soit à cause que, pendant « le temps de la jeunesse, l'âme étant agitée de diverses

[1] Ces paroles confirment de plus en plus notre première remarque.

[2] Il devient évident que saint Thomas parle d'une connaissance suffisamment complète des vérités religieuses.

« passions, est peu propre à connaître ces hautes véri-
« tés ; car, dit Aristote, la science et la sagesse sont le
« fruit du repos. Donc, s'il n'y avait pour arriver à la
« connaissance de Dieu que la voie rationnelle, le genre
« humain resterait dans l'ignorance et de grandes ténè-
« bres, puisque la connaissance de Dieu, qui contribue
« le plus à rendre les hommes parfaits et vertueux, ne
« serait acquise que par un petit nombre, et par ce pe-
« tit nombre après beaucoup de temps.

« Le troisième inconvénient est qu'il arrive souvent
« à la raison humaine de mêler le faux au vrai, à cause
« de la faiblesse de notre jugement et des illusions de
« l'imagination. Et de la sorte, un grand nombre se-
« raient réduits à douter des choses qui sont le plus
« solidement démontrées, ignorant la force de ces dé-
« monstrations, et surtout remarquant que parmi ceux
« qui passent pour sages, les uns enseignent une chose,
« les autres une autre. Souvent aussi, parmi les vérités
« qui sont le mieux démontrées, il se mêle des erreurs
« qui ne sont pas démontrées sans doute, mais qui pré-
« sentent des preuves probables ou sophistiques, ayant
« l'apparence de preuves réelles.

« Voilà pourquoi il a fallu que les vérités divines
« fussent proposées aux hommes par l'autorité de la
« foi avec une certitude absolue. C'est donc un bienfait
« de la divine Bonté, d'avoir proposé à notre foi les vé-
« rités mêmes que la raison peut découvrir, afin que
« tous puissent facilement connaître les vérités divines,
« exempts d'hésitation et d'erreur. C'est ce que dit l'Apô-
« tre : Vous ne devez plus marcher comme les Gentils,
« qui marchent au gré de leurs vaines pensées, ayant
« l'esprit obscurci de ténèbres. Et Isaïe : Je ferai que
« tous vos enfants seront enseignés par le Seigneur. »

Ainsi, possibilité absolue, radicale, pour l'esprit humain, de découvrir un certain nombre de vérités religieuses dans l'ordre naturel, et impossibilité *morale*, pratique, non de connaître quelques-unes de ces vérités, mais d'en acquérir une connaissance complète ou suffisante : voilà la vraie doctrine exposée par saint Thomas. Nous croyons que les traditionalistes la comprendront. Mais les rationalistes incidenteront peut-être ; ils diront que dans les magnifiques raisonnements du théologien catholique, il n'est question que de la raison individuelle. Or, ils avouent l'impuissance d'un individu, fût-il Platon ou Aristote, à constituer et à compléter la science ; mais, ajoutent-ils, ce qu'un individu commence, un autre le poursuit, et ceux qui viennent après le perfectionnent. Chacun profitant des lumières acquises, y ajoute ses propres découvertes ; et ainsi la science se complète avec les siècles et les générations.

On ne peut nier une chose. Si tous les esprits cultivés, chez une grande nation, s'appliquaient sincèrement, courageusement à l'étude de la vérité, dans l'unique but de connaître le vrai et de s'y attacher, sans ambition, sans aucune passion de vanité ou d'envie, et profitant chacun, avec ardeur et avec plaisir, des lumières de ses devanciers et de ses contemporains ; en un mot, si tous les penseurs, durant toute une génération, faisaient consciencieusement leur possible dans cette noble tâche de la recherche du vrai ; si la génération suivante, si plusieurs générations à la suite, enrichies du travail des générations précédentes, continuaient ce travail avec la même application et la même conscience, etc., on ne peut nier que le domaine des connaissances obtenues ne s'augmentât peu à peu, et

à la fin considérablement. Il est même impossible d'assigner le terme que pourraient atteindre ces connaissances, à tel ou tel moment de la succession des siècles. Et cependant, alors même, avec ces données fabuleuses, il serait encore vrai de dire avec Bossuet que l'esprit humain est toujours court par quelque endroit, et mieux encore, avec saint Thomas : *Ratio humana in rebus divinis est multùm deficiens* [1]. Mais qui ne voit, d'ailleurs, que c'est là une hypothèse irréalisable?

Ces conditions, dira-t-on, sont possibles.

Elles sont possibles, soit; mais elles ne se réaliseront jamais. Spéculativement elles sont possibles, mais pratiquement, étant donnés les passions et le caractère de l'homme, elles sont chimériques. Il est facile à un penseur, dans le silence de la méditation, d'arranger les choses régulièrement, et de les conduire d'après toutes les lois de l'ordre et de la logique. Mais auront-elles la même docilité, présenteront-elles la même rectitude dans la réalité de la vie, et sur le théâtre des passions et de la liberté humaine. Il est possible, logiquement, que les hommes pratiquent toutes les vertus, comme il est possible qu'ils connaissent toutes les vérités; dans le fait, l'un est aussi peu à espérer que l'autre.

Il y a plus : toutes les vérités naturelles sont, de soi, accessibles à chaque esprit exercé à la réflexion ; et il n'en est aucune dont on puisse dire qu'il lui soit impossible d'y atteindre. Et cependant, y employât-il les efforts les plus constants, il ne les acquerra pas toutes; et, laissé à lui-même, il n'obtiendra qu'une somme de connaissances bien minime, mélangée encore de beaucoup d'erreurs, tant est grande la faiblesse de la raison

[1] 2, 2, q. 2, a. 4, c.

humaine! Chaque philosophe a connu plusieurs vérités, et il pouvait, de la même manière, en connaître bien d'autres; sur quelque point de l'ordre naturel que se portât son attention, il pouvait logiquement, avec une application soutenue, découvrir la vérité, ou du moins éviter l'erreur; mais il était impossible, moralement, qu'il l'évitât sur tous. Il est rigoureusement possible qu'un homme marche droit, tout un jour, sur une surface très-étroite; mais, à la fin de la journée, soit lassitude, soit inadvertance, légèreté ou faiblesse, il aura fait quelques faux pas, et probablement un grand nombre.

N'est-ce pas ce qui est arrivé aux philosophes païens, à chacun d'eux et à tous ensemble, faute d'une lumière supérieure et d'une règle plus assurée qui leur indiquât constamment la vérité et la fixât sous leur regard? Assurément, ils n'ont manqué ni d'étude, ni de génie, ni de temps, ni de moyens humains de tout genre. L'expérience fut assez longue, assez générale, assez solennelle. Eh bien! quel fut le résultat? Nous n'avons aucun besoin de dissimuler ou d'atténuer ce qu'ils ont dit de vrai, de beau et de grand. Nous avouerons volontiers que l'on trouve dans leurs ouvrages des aperçus justes, admirables, sur les principaux objets des connaissances humaines; on y trouve de magnifiques lambeaux de vérités; mais presque partout ce sont des vérités incomplètes, défigurées souvent par le mélange des plus bizarres conceptions. Où trouver un ensemble de notions un peu suivies, un peu complètes sur ce qu'il importe le plus de connaître : sur l'origine de ce monde et sur la création; sur la nature du Dieu unique, sur sa providence et la part qu'il prend aux actions humaines; sur les rapports qui unissent Dieu et les hommes, et les

devoirs qui en découlent; sur l'origine, la nature et la destinée de l'âme humaine, sur le but de notre existence et la direction que nous devons donner à toute notre vie; sur la fraternité qui nous unit tous et nous oblige tous; sur l'égalité de tous les hommes devant Dieu, et leurs devoirs de surbordination et de dépendance les uns à l'égard des autres, etc., etc. Où est le philosophe, où est l'école qui ait formulé, sur tous ces points, une doctrine saine et parfaitement liée? Où est le symbole de la philosophie? où est le code de religion et de morale sanctionné par elle.

Les philosophes païens ont connu Dieu; saint Paul leur en donne acte, formellement. Mais ils l'ont connu si faiblement, si imparfaitement, qu'on peut dire aussi, d'après l'Apôtre, qu'ils ne l'ont pas connu. « Ils se sont « partagés, dit Tertullien, en mille opinions différentes « sur sa nature, sur ses attributs et sur le lieu où il est. « Les platoniciens soutiennent qu'il n'a point de corps, « les stoïciens lui en donnent un; les épicuriens le di- « sent composé d'atomes; Pythagore, de nombres, et « Héraclite, de feu. Les platoniciens disent qu'il a soin « de tout, les épicuriens le font oisif, et disent qu'il ne « se mêle de rien. Les stoïciens le placent hors du « monde, afin qu'il puisse le mouvoir; les platoniciens « le placent dans le monde, comme un pilote qui gou- « verne le vaisseau où il est. Les uns et les autres « ne l'ayant pas représenté tel qu'il est, il est visible « qu'ils ne l'ont point connu; ils ne l'ont point craint, « par conséquent. D'où il suit qu'ils n'ont rien eu de la « véritable sagesse, dont le principe est la crainte de « Dieu... On demandait à Diogène s'il y avait des dieux : « Je n'en sais rien, dit-il, je sais seulement qu'il est « expédient qu'il y en ait. Thalès, interrogé par Cré-

« sus sur ce qu'il pensait des dieux, demanda du « temps pour y penser, et ensuite ne répondit rien. « Socrate rejetait les dieux du vulgaire, et en mou- « rant il ordonna qu'on immolât pour lui un coq à « Esculape, comme s'il avait été persuadé qu'il fût vé- « ritablement dieu. Puisque les philosophes sont si « incertains dans leurs opinions sur Dieu, comment « auraient-ils pu le connaître ou en parler d'une ma- « nière certaine[1] ? »

Quelques-uns, sans doute, ont reconnu un Dieu suprême, unique, incorporel; mais ont-ils jamais parlé du culte qui lui est dû, et n'ont-ils pas constamment supposé l'homme sans rapport avec lui? N'ont-il pas permis et approuvé que leurs contemporains portassent leurs hommages, leurs adorations et leurs sacrifices à de vaines, à d'infâmes divinités? C'est le crime que leur reproche saint Paul.

Nous serions infini, si nous voulions rapporter leurs erreurs et leurs absurdités sur l'origine du monde, sur la matière éternelle, sur le gouvernement de l'univers; sur le sort de l'âme après la mort, sa transmigration parmi les astres ou parmi les animaux, etc.; si nous voulions montrer comment ils ignorèrent toujours l'origine du mal et du déchaînement des passions humaines, la nature du souverain bien et le véritable caractère de la vertu ; incapables de donner une règle

[1] Dans Baltus, p. 23, 24. Ces sévères et éloquentes paroles de Tertullien ne signifient pas cependant qu'aucun des philosophes païens n'eut jamais aucune connaissance de la Divinité; elles marquent seulement combien ces connaissances étaient faibles et mêlées d'incertitudes. — Voir les incertitudes et les erreurs des philosophes sur la Divinité, bien plus en détail dans Clément d'Alex., *Admonit. ad Gent.*

sûre du devoir, et, la plupart du temps, ne corrigeant un vice que par un autre vice, etc.[1].

Nous ne voulons rien retirer de ce que nous avons dit à leur louange. Nous admirons toujours ce qu'ils ont d'admirable; mais s'ils ont souvent honoré l'esprit humain par l'élévation de leur pensée, plus souvent encore ils l'ont déshonoré, et se sont déshonorés eux-mêmes par les incroyables défaillances de leur génie. En morale surtout et en religion, si la vérité apparaît quelquefois dans leurs écrits, elle y apparaît comme noyée dans une mer d'erreurs. Car on peut dire que le paganisme fut un naufrage immense de la vérité. Ce qui n'empêche pas qu'on en aperçoive encore de grands et magnifiques débris. On les admire, ces débris; on est même étonné de voir briller ces fragments au milieu de cette confusion universelle. La vérité surprend dans les philosophes païens, comme l'erreur dans les philosophes chrétiens; tant les uns et les autres sont peu faits pour nous y habituer.

Les philosophes païens, en morale et en religion, ne savent point partir de principes certains, procéder avec ordre et rectitude, pour arriver à la vérité. On dirait qu'ils la rencontrent par hasard, au milieu de leurs divagations, comme le dit Tertullien, avec cette énergie de style qui lui est propre[2]. Et encore, quand ils la rencontrent, sont-ils souvent incapables de la saisir avec force, de la formuler avec netteté; c'est une lueur vague au milieu d'une nuit profonde; c'est la plupart du temps une conjecture, plutôt qu'une certitude. S'ils affirment, nous n'en sommes guère plus avancés; car

[1] Cf. Baltus.

[2] Voir ci-dessus, p. 380.

ils affirment du même ton le faux et le vrai, le raisonnable et l'absurde.

Il nous est facile aujourd'hui, le flambeau de la foi à la main, de discerner dans leurs ouvrages ce qui est sain et ce qui ne l'est pas; nous pouvons, avec la pierre de touche que nous possédons, comme dit Clément d'Alexandrie, séparer les parcelles d'or renfermées dans cette masse impure. Mais que pouvaient les meilleurs esprits, alors qu'ils n'avaient aucun critérium supérieur? Un philosophe pouvait rencontrer juste sur un point, l'autre sur un autre. C'est, en effet, ce qui est arrivé; et l'on peut dire que les philosophes, pris ensemble, ont énoncé, pour l'ordre naturel, à peu près toutes les vérités, comme ils ont énoncé à peu près toutes les absurdités. Mais nous soutenons que, dans cet état de chose, il était impossible aux plus forts penseurs de recueillir, au milieu de tant de ténèbres, une somme suffisante de vérités, exempte de toute erreur.

Et en effet, ce mélange de toutes les vérités et de toutes les erreurs, de toutes les opinions et de toutes les conjectures, eut pour seul résultat d'augmenter la confusion et de décourager les esprits. Après plusieurs siècles de disputes, l'incertitude fut plus grande qu'au commencement; si bien qu'à la fin, les plus sages ne virent rien de mieux à faire que de se réfugier dans le scepticisme, tandis que les autres se plongeaient dans un vain mysticisme ou s'abandonnaient aux extravagances de la superstition.

Voilà où en était la science quand le christianisme parut; et voilà ce qu'avait produit la philosophie au sein des civilisations avancées d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie. Elle aurait pu, elle aurait dû faire mieux, sans doute. Elle n'usa pas des facultés et des moyens

que Dieu lui avait départis ; et ce fut là son crime, aux yeux de l'apôtre des Gentils. Au lieu de suivre en tout la conscience et la raison, les philosophes se laissèrent égarer par l'esprit de contention, d'envie, d'ambition ou d'autres passions plus honteuses. Mais on se demande qui aurait pu les rendre plus sages, sans un secours de Dieu ; on se demande quelle force humaine aurait pu ramener la science dans de meilleures voies.

Si tels étaient les savants et les esprits supérieurs, que faudra-t-il penser de la masse des populations? Sans doute, le peuple ne se perdait pas, comme les philosophes, en de vaines subtilités, en de savantes extravagances ; il conservait quelques traces de bon sens et de rectitude naturelle ; mais s'imagine-t-on qu'il eût sur le devoir et la vertu des idées plus fermes, plus lucides et plus complètes que les moralistes eux-mêmes? Croit-on que les hommes du monde et les hommes d'affaires, que les ouvriers et les esclaves fussent plus instruits que les philosophes sur l'origine des choses et la création de cet univers, sur la nature et la spiritualité du Dieu unique, sur la manière dont il gouverne toute chose, sur les châtiments et les récompenses à attendre dans une autre vie, etc., etc.? Mais qui ne connait l'ignorance universelle, les erreurs colossales de ces temps idolâtriques? Qui ne connaît les désordres où était plongée l'humanité tout entière?

Les peuples auraient pu s'attendre à recevoir quelque lumière de l'enseignement des sages ; mais, outre que les sages méprisaient assez le peuple pour l'abandonner à toutes ses misères intellectuelles et morales, ils auraient eu besoin d'un courage surhumain pour entreprendre de l'éclairer sur des croyances et des usages auxquels il tenait avec passion et fanatisme. Il n'était

nullement sûr pour les sages de braver les préjugés populaires : quelques-uns d'entre eux l'avaient éprouvé pour de faibles essais qu'ils avaient osés. Pour faire davantage, il fallait être décidé, comme plus tard les apôtres du christianisme, à faire à la vérité le sacrifice de sa propre vie. Pouvait-on l'espérer des philosophes ?

A vrai dire, quand quelques-uns auraient pris cette résolution courageuse, on ne voit pas ce qu'il leur eût été possible de faire. Chaque philosophe possédait sans doute quelques vérités, et nous voulons qu'il en connût beaucoup plus que la population au sein de laquelle il vivait. Mais quelle autorité son enseignement pouvait-il avoir sur cette population ? Ce ne sont pas des arguments et des démonstrations savantes qu'il faut à un peuple, c'est un enseignement positif, dont l'autorité lui soit garantie d'avance. Or, les philosophes n'en avaient aucune. Ils en avaient d'autant moins, que chacun d'eux était contredit par les autres ; comment le peuple aurait-il su choisir entre eux ?

Ainsi, d'un côté, les peuples ne voulaient pas être instruits, éclairés et détrompés. De l'autre, les philosophes n'avaient pas la vérité complète pour la donner aux peuples ; et le peu qu'ils en avaient, *ils le retenaient captif dans l'iniquité ;* ils ne daignaient pas le communiquer, ils n'osaient pas dévoiler l'erreur. Et enfin, quand ils auraient prêché la vérité aux peuples, ils n'avaient pas ce qu'il fallait pour la faire accepter.

Bien moins avaient-ils ce qu'il fallait pour la faire pratiquer ? Quels motifs avaient-ils à proposer aux hommes, pour les décider à renoncer à tous leurs vices, à leur culte superstitieux et à leurs fêtes licencieuses, etc ? Aucun ; aucun du moins qui fût assez puissant. Croit-on qu'ils les auraient arrachés à leurs

habitudes honteuses, en leur peignant la beauté idéale de la vertu, ou la laideur naturelle du vice ; ou même en leur parlant de plaire à un Dieu inconnu, en leur rappelant, d'une manière indéterminée, la différence du sort réservé au vice et à la vertu dans une autre vie, etc.? Pour convertir les peuples, il faut des motifs bien autrement précis ; des motifs plus positifs, plus puissants et plus efficaces.

Aussi, n'a-t-on jamais pu citer un peuple, une bourgade, qui ait été instruite et convertie par les philosophes. Bien loin de là ; les philosophes, au lieu d'arracher les peuples à l'erreur, les y confirmèrent par leurs leçons et par leurs exemples : tout le monde sait qu'ils furent les derniers défenseurs de l'idolâtrie, et qu'ils mirent toute leur science au service d'une religion détestable.

L'humanité semblait fatalement livrée au mal, sans qu'il parût possible d'espérer aucun remède ni aucune lumière. Ce n'est pas que toute lumière manquât, puisqu'alors la civilisation brillait de l'éclat le plus vif. Comme l'observe un écrivain distingué de nos jours : « En fait de trésors intellectuels, le monde était « riche. Dans la philosophie, toutes les questions « avaient été soulevées... toutes les formes de la spé- « culation humaine épuisées, on le pouvait croire, par « une pléiade de génies supérieurs. Dans les sciences, « que de notions s'étaient produites ! Dans l'éloquence, « que de grands modèles et de grands souvenirs ! Quant « à la poésie, quel souffle admirable que celui qui res- « pirait dans Homère, Sophocle, Pindare !... Dans les « arts enfin, la perfection grecque était partout propo- « sée à l'émulation et à l'étude. Pour nouer la chaîne « des traditions intellectuelles, on n'en était pas réduit,

« comme nos aïeux du seizième siècle, à deviner l'an-
« tiquité sur des débris souvent obscurs et inutiles;
« mais on connaissait et on comprenait, par la posses-
« sion pleine et entière de leurs œuvres, — dans la phi-
« losophie et dans la science, Pythagore, Platon, Aris-
« tote; — dans l'éloquence, Cicéron et Démosthène; —
« dans la poésie, Homère et Virgile; — dans les arts,
« Phidias et Zeuxis [1]. »

Mais voici qui est fait pour confondre à jamais l'orgueil de l'esprit humain : il est triomphant, il est tout puissant dans les arts et dans les sciences purement humaines, et il n'a aucune force pour régler la vie de l'homme; et c'est au moment de la plus haute culture intellectuelle et artistique, qu'apparaît la plus profonde dégradation morale et religieuse. C'est alors que les écoles de philosophie s'aveuglent de plus en plus sur tous les grands problèmes de l'humanité, chancèlent dans les ténèbres et l'incertitude, et se sentent entraînées irrésistiblement dans le scepticisme. C'est alors que les peuples, abjurant toute dignité humaine, s'abandonnent eux-mêmes et s'endorment dans la volupté aux pieds de leurs idoles immondes. Peuples et philosophes, tous sont sans lumière et sans force; il se fait une nuit et une corruption universelles.

La raison humaine était convaincue d'impuissance.

Le christianisme paraît; la vérité brille sur le monde. Les yeux malades s'irritent et la repoussent; mais la lumière divine a une vertu inconnue au monde, elle pénètre les esprits et les cœurs, éclaire et purifie, change les peuples et les philosophes. Douze ignorants, qui ont reçu la vraie doctrine de la bouche de Dieu

[1] M. Franz de Champagny, *les Césars*, IV, p. 131 et suiv.

même, la portent aux extrémités de l'univers, la prêchent aux grands et aux petits, dans les académies et sur les places publiques, à la ville et à la campagne; ils la font accepter, ils la font pratiquer. Le monde est rendu à la lumière et à la vie; l'homme a retrouvé sa voie; et l'univers est sauvé.

CHAPITRE V.

UTILITÉ PROVIDENTIELLE DE LA SCIENCE PAIENNE.

Parce qu'on est catholique, on croit devoir mépriser la science des païens, on la condamne systématiquement; nous voulons montrer ce que cette science était dans les desseins de Dieu. Nous dirons son utilité pour les païens avant le christianisme; son utilité pour la conversion des païens au christianisme, et les avantages que peuvent en retirer les chrétiens eux-mêmes.

Il est suffisamment prouvé, croyons-nous, que la philosophie païenne, comme toute philosophie naturelle, fut incapable de produire le christianisme. Elle lui est inférieure autant que la terre l'est au ciel.

Il est prouvé encore que la raison humaine, qui a su élever à leur plus haute perfection les arts et plusieurs sciences utiles, s'est montrée incapable de se suffire à elle-même en morale et en religion, même naturelle. Est-ce à dire que la philosophie n'ait été d'aucune utilité morale pour les païens, ou qu'elle fut pour eux un présent de l'enfer? Des chrétiens exaltés, des hommes exagérés osèrent le dire aux premiers siècles. Fiers de posséder, dans les enseignements chrétiens, une doctrine pure et sublime, ils méprisèrent et condamnèrent

la philosophie grecque, comme l'œuvre de l'esprit de ténèbres. Les saints Pères, et surtout Clément d'Alexandrie[1], réprimèrent ces exagérations de néophytes. Ils montrèrent que la philosophie grecque avait été une chose bonne, utile, précieuse; que les hommes en avaient étrangement abusé, mais qu'elle n'en était pas moins un don de Dieu, comme tous les biens, et plus que tous les biens de ce monde; que la raison leur avait été donnée pour connaître Dieu, l'âme et le devoir, et que s'ils avaient été fidèles à cette lumière qui brillait en eux, Dieu aurait fait le reste; elle pouvait être pour eux le premier moyen de salut. Ils ne craignent pas de comparer sous ce rapport la philosophie des Grecs au Testament donné aux Juifs. Et, en effet, la philosophie ne pouvait, sans doute, opérer par elle seule le salut éternel, pas plus que la loi mosaïque; mais elle était le premier enseignement à suivre, l'acheminement à la grâce et la condition naturelle du secours surnaturel. Saint Paul lui-même, ne compare-t-il pas les lumières de la raison aux enseignements divins que reçurent les Juifs, en disant que les païens lisaient dans leur conscience ce que les Juifs lisaient dans la loi écrite[2]?

Avec la raison, les païens, et surtout les philosophes, pouvaient connaître Dieu et leurs devoirs envers lui. La fidélité à ses lumières était leur vertu, comme l'oubli de ses leçons fut leur crime. Voilà le devoir que leur rappelle l'apôtre qui leur fut envoyé de Dieu, et le crime qu'il leur reproche avec tant de véhémence. Comprend-on ce que l'on fait, quand on refuse à la raison et à la philosophie païenne tout pouvoir de connaître

[1] *Strom.*, l. I.
[2] Rom. II.

Dieu, la loi naturelle et ses principales prescriptions? On tend à excuser radicalement les païens dans leurs erreurs et leurs désordres, ou à rendre leur damnation nécessaire. Sans doute on peut soutenir, avec raison, que quelques-uns d'entre eux eurent connaissance de la religion des Juifs et des traditions primitivement révélées; mais, outre qu'ils purent n'être pas certains que cette religion fût révélée, un grand nombre d'autres n'en eurent jamais connaissance et ne purent même en rien soupçonner. Il en était plusieurs, parmi ces populations insouciantes, qui ne recevaient ni de l'étranger ni des personnes qui les environnaient, les connaissances indispensables sur le Dieu unique et suprême, sur sa justice et sa bonté, sur leurs obligations envers lui, ainsi que sur les devoirs de conscience qu'ils avaient à remplir dans les différentes conditions et les différentes circonstances où ils se trouvaient placés, etc. Nous parlons de notions élémentaires, que tout homme doit avoir; de devoirs essentiels, que tout homme doit remplir. Or, que dira de ces païens la nouvelle école, elle dont le dogme fondamental est qu'ils furent incapables par eux-mêmes d'acquérir ces notions et de connaître ces devoirs? Les déclarera-t-elle *excusables* d'avoir ignoré ces devoirs et ces vérités, tandis que l'apôtre saint Paul les déclare *inexcusables* de les avoir méconnues? Les dira-t-elle *inexcusables*, et les damnera-t-elle impitoyablement, pour avoir ignoré ce qu'ils ne purent connaître?

Nous prions que l'on nous indique un moyen de justifier la bonté et la justice divine, un moyen de sauver la dignité humaine, autrement qu'en disant, ce qui est incontestable, que ceux des païens qui ne recevaient aucune instruction sur ces matières importantes, pou-

vaient, à l'aide de la lumière qui était en eux, en connaître au moins ce qui était indispensable pour leur conduite. Oui, il faut le professer hautement, les païens, et plus que les autres les philosophes, pouvaient par l'attention et la réflexion connaître plusieurs vérités morales et religieuses. Ils en connurent plusieurs de la sorte; mais ils auraient dû en connaître davantage. Voilà ce qu'il faut dire.

Ce qu'ils en connurent ne fut pas sans utilité pour la conversion du monde païen et pour la diffusion du christianisme. Nous le répétons, prétendre que ce fut la philosophie qui amena et produisit le christianisme, qui dissipa les erreurs et réforma les mœurs, est une gageure des rationalistes, qui ne peut être sérieuse. La philosophie, au contraire, par ses propres erreurs et par son aveugle opposition, fut un des grands obstacles au développement de la nouvelle doctrine. Mais, d'un autre côté, prétendre qu'il n'y eut en elle rien, absolument rien d'utile au christianisme, est une autre exagération, qui n'est pas moins contraire à la vérité qu'à la justice.

Ce mouvement de la pensée, si remarquable dans l'ancien monde, cette haute culture intellectuelle si considérablement répandue, cette aptitude à réfléchir et à comprendre, cette curiosité même qui ne cherche que parce qu'elle n'est pas fixée par son objet; tout cela fut-il donc inutile pour faire écouter, pour faire comprendre et accepter l'enseignement nouveau? Qu'auraient fait les premiers apôtres du christianisme, si les hommes auxquels ils s'adressaient n'avaient eu dans leur esprit aucune notion intellectuelle ou morale? Certains écrivains de nos jours s'imaginent que pour convertir les gens et les amener à la vérité, il ne faut que

prononcer devant eux les articles de notre symbole, et bien se garder de raisonner avec eux ou d'accepter en aucune façon les principes de leur raison païenne. Nous sommes convaincu qu'ils parleraient autrement s'ils avaient essayé quelque temps les fonctions de missionnaires. Quoi donc? la raison n'a-t-elle pas été donnée à l'homme pour le conduire à la foi; et les missionnaires seront-ils blâmés pour employer avec empressement le moyen indiqué par l'ordre providentiel?

C'est là ce que firent les apôtres. C'est en faisant appel à la raison des païens, en acceptant avec eux ce qu'il trouvait de vrai dans leurs livres, que saint Paul convertissait les citoyens d'Athènes et les sages de l'Aréopage[1]. Telle fut aussi, et nécessairement, la méthode que suivirent après lui, en s'adressant aux infidèles, les docteurs et les Pères de l'Église, depuis saint Justin[2], Clément[3] et Origène[4], jusqu'à saint Augustin[5]. En leur avouant, en leur rappelant avec zèle ce qu'il y a de vrai dans les philosophes grecs, et qui dès lors était commun aux Grecs et aux chrétiens, les apologistes et les docteurs partaient de là, et en faisaient le commencement de leurs leçons. Ils forçaient d'abord les païens de reconnaître ces vérités, prises chez eux, et d'en convenir eux-mêmes; puis ils en déduisaient, comme conséquence obligée, la nécessité d'accepter la vérité chrétienne[6].

[1] Act. XVII.

[2] *Cohort. ad Græc.*

[3] *Cohort. ad Gent.*

[4] *Contra Cels.*

[5] *De Civit. Dei.*

[6] Les saints Pères, en reconnaissant la vérité qui se trouvait dans les auteurs païens, eurent garde de prétendre qu'elle s'y trouvât

Le monde une fois converti et devenu chrétien, fallait-il rejeter dans l'oubli toute la science antique et brûler tous les livres païens? Plusieurs catholiques ardents le pensèrent et voulurent y pousser l'Église. Qu'avait-on besoin de la science païenne, lorsqu'on avait dans le christianisme et par le christianisme toutes les connaissances utiles à l'homme? Qu'avait-on besoin de Platon, quand on avait le Christ, le Verbe divin? Qu'irait-on chercher ailleurs, qu'on ne possédât plus excellemment dans l'Évangile? Dieu ne nous a-t-il pas enseigné toute vérité [1]?

Ainsi parlaient alors certains chrétiens abusés; ainsi parlent encore des hommes abusés de nos jours.

C'est d'abord une étrange exagération, de prétendre que toutes les connaissances utiles ou nécessaires à l'homme nous soient données par l'Évangile et par la révélation, afin d'en conclure que le catholique n'a aucun besoin de les étudier dans les auteurs profanes. Comment! toutes les sciences naturelles, la physique et la chimie, les mathématiques et l'astronomie, la géographie et toute l'histoire, la logique et la psychologie, etc., seraient donc comprises dans la révélation, seraient l'objet des décisions de l'Église, et ne pourraient être apprises que dans le catéchisme et la théologie? Il n'y aurait donc plus de distinction entre les sciences profanes et les sciences sacrées; et la théologie ne serait plus la plus élevée des sciences, elle serait la science universelle?

pure et complète; et ceci ne contredit en rien ce que nous avons dit du besoin de la révélation. En fait de vérités religieuses et morales, la philosophie pouvait tout, la philosophie ne pouvait rien : c'est la double erreur du rationalisme et du traditionalisme.

[1] *Stromat.*

Ou bien, quand ils disent que tout ce qui est vraiment utile se trouve dans l'Évangile et dans l'enseignement de l'Église, entendent-ils que nous devions mépriser toutes ces sciences humaines et profanes? et les croient-ils indignes de l'attention du chrétien? Ce serait vouloir nous ramener à la barbarie, au nom sacré de la religion. Mais, d'ailleurs, ignore-t-on que ces sciences elles-mêmes sont utiles à la religion? Ignore-t-on que la science des païens a été, dans les desseins de Dieu, un secours important préparé à la religion et dont elle devait un jour profiter? Que faisait le philosophe grec en formulant le code de l'intelligence, en traçant d'une main si sûre les lois de la pensée et du raisonnement, sinon préparer à l'Église le moyen dont elle se servira pour établir invinciblement la vérité religieuse, pour en développer rigoureusement les conséquences, et pour écarter l'erreur et le sophisme qui tenteraient de la corrompre? Que faisait l'orateur romain en cultivant si amoureusement son noble idiome, en perfectionnant et en fixant à jamais cette langue immortelle; que faisait-il, sinon polir un instrument à l'usage de l'Église, et le lui remettre merveilleusement propre à reproduire tous ses enseignements, à les porter dans tout l'univers, à les perpétuer dans tous les siècles?

Cette utilité des auteurs païens, si légèrement méconnue de nos jours, avait été déjà contestée avant notre époque; et cette illusion n'est pas aussi nouvelle qu'on pourrait le croire. Un savant homme la combattait il y a plus d'un siècle, avec autant de logique que d'érudition, avec autant de force que de modération et de sagesse. « Quoique les saints Pères, dit le Père Baltus, se soient « appliqués avec beaucoup de zèle à relever les défauts « de la philosophie païenne, il ne faut pas croire cepen-

« dant qu'ils l'aient rejetée entièrement comme si elle « ne contenait rien d'utile, ou qu'ils en aient interdit « absolument l'usage aux fidèles. Comme ils n'étaient « point capables de tomber dans l'excès de ceux « qui lui attribuent la connaissance certaine des plus « sublimes vérités du christianisme, aussi étaient-ils « infiniment éloignés de croire qu'il fallût la bannir « entièrement des écoles chrétiennes. Rien de plus op- « posé à la sagesse et à la modération de ces grands « hommes, que de pareils excès [1]. »

Puis le même auteur énumère les divers avantages que les chrétiens doivent retirer de cette étude.

« Première utilité, dit-il, de la philosophie païenne : « elle sert de préparation à l'étude de la religion [2]. » Et il montre que les Pères et les docteurs l'ont recommandée et en ont usé dans ce but. Mais, ajoute-t-il [3] : « Saint « Grégoire fait plus, car il s'élève avec force contre ceux « qui condamnaient entièrement cette étude de la phi- « losophie et des sciences profanes, comme dangereuses « et contraires à la piété. Il leur fait sentir clairement « l'erreur où ils sont, de condamner une chose aussi « excellente qu'est la science, sous prétexte des abus « que quelques-uns en font. »

Page 394 : « Seconde utilité de la philosophie pro- « fane : elle est NÉCESSAIRE pour défendre la religion ; « usage que les saints Pères en ont fait dans cette « vue, etc., etc. » Il conclut en disant : « On voit donc « que lorsqu'il s'agissait de défendre la religion contre « les païens et les hérétiques qui adoptaient souvent

[1] *Jugement des saints Pères*, p. 283.
[2] P. 384.
[3] P. 388.

« les erreurs des philosophes, les Pères de l'Eglise ne « pouvaient se dispenser, pour répondre aux uns et « aux autres, d'étudier la philosophie païenne et d'en « faire usage dans leurs livres. Et qu'on ne dise pas que « cette raison ne subsiste plus à présent. Car si l'on « examine quelles sont la plupart des objections que les « incrédules font aujourd'hui à la religion, on trouvera « qu'ils ne font que renouveler celles que les philo- « sophes païens ont faites. Mais si on persistait avec « l'adversaire que saint Jérôme réfute si fortement, « à soutenir qu'il n'est permis de faire usage de la « doctrine des philosophes païens que lorsque l'on dis- « pute contre eux, je produirais avec lui un grand « nombre d'ouvrages des saints Pères et des écri- « vains ecclésiastiques, dont on peut dire généralement « qu'ils sont tellement remplis de la doctrine « des philosophes, qu'on ne sait qu'admirer en eux da- « vantage, l'érudition profane ou la science des divines « Ecritures. »

Page 400 : « Troisième utilité de la philosophie et « de l'érudition profane. Les saints Pères en ont tiré « l'éloquence et les ornements du discours, pour attirer « les païens à Jésus-Christ. » Et il prouve par l'exemple et le témoignage des saints Pères, que, loin de mépriser les anciens et les profanes, sous prétexte qu'il y a deux littératures, l'une chrétienne et l'autre païenne, nous n'avons rien de mieux à faire que d'étudier dans les auteurs païens les règles du goût, du langage et de la forme littéraire. « C'est cet avantage, dit-il, que Julien « l'Apostat enviait particulièrement aux chrétiens, lors- « qu'il fit cette loi fameuse, par laquelle il prétendait « leur interdire l'étude des livres païens, sous prétexte « qu'il n'appartenait qu'à ceux qui faisaient profession

« du paganisme, d'étudier la politesse de la langue et « les sciences des païens. Mais avec quelle ardeur les « saints Pères ne se sont-ils pas élevés contre lui à ce « sujet. »

Page 406 : « Quatrième utilité de la philosophie « païenne. Comparaison qu'on en peut faire avec l'excel- « lence de la doctrine chrétienne. »

Page 408 : « Cinquième utilité des livres des philo- « sophes et des autres auteurs païens. Ils nous appren- « nent l'état pitoyable du monde avant la naissance de « Jésus-Christ. »

Page 409 : « Sixième utilité de la philosophie païenne. « On peut profiter des bons préceptes et des bons exem- « ples qu'elle contient. Car, qui doute qu'il ne s'en « trouve non-seulement dans les philosophes, mais en- « core dans les poëtes; puisque les saints Pères se sont « appliqués à en faire des recueils (*Selectæ è profanis*). « Ainsi donc, sans vouloir prouver une chose aussi évi- « dente que celle-là, contentons-nous de produire quel- « ques-unes des vues qu'ils ont eues en se comportant « de la sorte, et que nous pouvons encore avoir en les « imitant. Les uns l'ont fait, pour attirer plus doucement « par ce moyen les païens à la religion chrétienne, en « leur faisant voir qu'elle n'enseignait rien [1], dont on « ne trouvât des traces dans leurs philosophes et dans « leurs poëtes. Les autres l'ont fait, pour leur montrer « que la loi de Dieu était gravée dans tous les cœurs, « et qu'ils n'avaient qu'à rentrer en eux-mêmes pour y « trouver la condamnation de leurs erreurs et de leurs « désordres, et pour découvrir la route qu'ils devaient « suivre afin de connaître la vérité à laquelle ils devaient

[1] En fait de vérités naturelles.

« s'attacher et la vertu qu'ils devaient pratiquer. D'au-
« tres, enfin, l'ont fait par rapport aux chrétiens eux-
« mêmes, pour les exciter à la perfection, et leur inspi-
« rer les sentiments d'une honte salutaire, de ce qu'a-
« près avoir reçu tant de lumières, de secours et de
« grâces, on les voyait cependant moins détachés des
« choses de la terre, moins constants dans les adversités,
« et moins patients dans leurs maux que des philoso-
« phes païens. C'est ce que fait particulièrement saint
« Jean Chrysostome, et je ne vois pas pourquoi nous ne
« pourrions pas faire encore la même chose que tous
« ces grands hommes; pourvu cependant que nous ob-
« servions les mêmes règles et la même modération...
« En évitant ces excès, où il est facile de se laisser
« aller, je ne doute pas que ces sortes d'ouvrages ne
« soient utiles; surtout lorsqu'il s'agit de prouver à des
« incrédules que quand même ils voudraient fermer les
« yeux aux preuves évidentes sur lesquelles la religion
« chrétienne est établie, ils ne viendraient jamais à bout
« d'effacer de leur cœur la loi naturelle que Dieu y a
« gravée, et que la loi chrétienne n'a fait que rétablir
« et porter à la perfection. »

Voilà une maturité et une modération de parole bien remarquable et bien rare. Ne dirait-on pas que le P. Baltus parlait pour notre temps? Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que ce Père, aussi humble que savant, n'affirme jamais rien que sur le témoignage des plus grands docteurs de l'Eglise. Citons-en un seul, qu'il traduit ainsi : « Ce que dit Origène à ce sujet, me pa-
« rait tout à fait beau, et digne de cette modération
« charmante qui lui est si naturelle : Moïse, dit-il, sui-
« vit les conseils de son beau-père Jéthro, et sans con-
« sidérer que celui qui les lui donnait était païen, il ne

« fit attention qu'à la vérité et à l'utilité des avis qu'il « lui donnait. Nous devons en user de même ; et si « nous trouvons que les païens aient dit quelque chose « de bon dans leurs livres, nous ne devons pas incon- « tinent le mépriser, à cause du nom de l'auteur ; ni « nous enfler d'orgueil, sous prétexte que nous avons « reçu la loi de Dieu même. Mais, comme dit l'Apôtre, « nous devons tout examiner et nous attacher à ce qui « est bon. »

P. 413 : « Dernière utilité des livres païens. On « peut les lire par manière de délassement. Le sage « parmi nous, dit Clément d'Alexandrie, s'applique « toujours à la science principale ; mais si ses loisirs lui « permettent de prendre quelque relâche après ses oc- « cupations indispensables, il ne peut trouver de ré- « création plus convenable que la lecture des philoso- « phes grecs ; cette lecture sera pour lui comme le « dessert après le repas... Car la vérité chrétienne est « comme le pain, nécessaire à la vie ; mais ces études « en dehors de la vérité religieuse, sont comme un « assaisonnement et un dessert agréable ; or, dit le « poëte de Thèbes, Pindare, on aime, après le re- « pas le plus somptueux, à prendre quelque dessert « choisi [1]. »

Le sage et savant auteur n'oublie pas de signaler les dangers et les abus possibles, dans l'étude et l'emploi des livres païens [2] ; et d'indiquer les précautions à prendre pour les éviter, sans rien perdre des avantages qu'on y trouve.

Nous donnons sa conclusion sur toute cette matière,

[1] *Stromat.*, l. VI et I.
[2] Voir p. 521 à 536.

si vivement agitée de nos jours. Il serait difficile de trouver rien de plus raisonnable, de plus modéré, et en même temps de plus ferme. « Ce que nous avons dit « suffit pour montrer les différents usages que nous « pouvons faire, avec les saints Pères, des livres des « philosophes et des autres auteurs païens; et en même « temps pour faire voir combien se trompent ceux qui « condamnent cette étude, et qui, par une piété mal en- « tendue, semblent quelquefois désirer que l'on ban- « nisse des écoles chrétiennes tous les auteurs profanes « que l'on y explique à la jeunesse, pour leur substi- « tuer l'Ecriture et les saints Pères. Désir chimérique, « s'il en fut jamais, et qui, d'ailleurs, serait infiniment « préjudiciable à la religion, s'il s'accomplissait. Ne « voient-ils pas la différence qui se trouve entre les « premiers siècles de l'Eglise qui ont cultivé ces études, « et ceux où elles ont été négligées et presque anéan- « ties; entre les écrivains ecclésiastiques qui s'y ap- « pliquèrent et qui s'en servirent si utilement pour le « bien de la religion, et ceux qui n'en eurent aucune « teinture, quoiqu'ils eussent d'ailleurs beaucoup de « vertu et de piété? Il est vrai qu'il y a des dangers à « éviter dans cette étude, et c'est aussi sur quoi les « saints Pères n'ont pas manqué de nous donner les « avis nécessaires; mais en évitant ces dangers, qui « sont encore moins à craindre à présent qu'ils n'étaient « lorsque le paganisme subsistait, rien n'est plus im- « portant au bien de la religion, que l'éloquence et « l'érudition qu'on tire des philosophes et des autres « auteurs profanes, et c'est une erreur visible que d'en « condamner absolument l'usage. »

On nous pardonnera ces citations, peut-être un peu longues. Elles prouveront du moins que nous ne sou-

tenons pas une thèse qui nous soit personnelle, et que nous sommes fidèle à la ligne de nos Pères [1].

[1] Au P. Baltus, nous aurions pu joindre Pétau, *Orat.* 9a ; — Lancicius, *de præst. Instit.* s. j.; — Judde, *Œuvr. spirit.*; — Noghera; *Sistemi e Meth.*; — Jouvenci, *Hist.*

QUATRIÈME PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON PAR ELLE-MÊME DANS UNE SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

CHAPITRE Ier.

CE QUE PEUT LA RAISON QUI MÉCONNAIT LA RÉVÉLATION.

Depuis des siècles, en Europe, la société est chrétienne, en ce sens qu'elle jouit d'une civilisation qui est principalement le fruit de la révélation et de ses enseignements divins. Notre société, en se comparant aux sociétés antiques qui ne purent être chrétiennes, et à celles de nos jours qui ne le sont pas encore, peut s'avouer à elle-même sa grande supériorité ; et la cause de cette supériorité, pour un esprit attentif, ne saurait être douteuse. La lumière évangélique, en rayonnant sur le monde, a donné à tout l'ensemble de notre civilisation un éclat auprès duquel pâlissent les lueurs tant admirées des autres civilisations. Mais c'est, avant tout, par les connaissances morales et religieuses, c'est par l'élévation, l'étendue et la fixité de ces connaissances, que les sociétés chrétiennes l'emportent sur les sociétés païennes les plus policées.

Or, au sein de ces civilisations avancées, que peut la raison humaine, cultivée par elles ?

En présence de la révélation, et au sein d'une société riche de ses bienfaits, les esprits peuvent se trouver, et se trouvent en effet dans des positions très-diverses. — Les uns ignorent ou méconnaissent la divinité de ses enseignements, et soit qu'ils aient le triste courage de mépriser la doctrine évangélique comme une œuvre de ténèbres ou d'imposture, soit qu'ils l'admirent dans son ensemble comme le produit du génie, ils n'y voient tous qu'une doctrine purement humaine. S'ils la respectent, ils ne la respectent qu'à ce titre de chef-d'œuvre humain, se réservant le droit d'en condamner les défauts, comme d'en approuver les beautés. Ce sont les déistes, les rationalistes et les esprits indépendants. Il faut voir de quoi seront capables ces hardis penseurs, et jusqu'où ils peuvent aller dans leur fière indépendance, privés de cette règle divine qu'ils refusent de suivre.

D'autres, moins confiants en eux-mêmes, sentent toute l'insuffisance de leur raison, et s'avouent sur trop de choses l'infirmité de leurs convictions chancelantes. Ils aspirent à une lumière supérieure, au repos dans la vérité complète. Mais comment y parvenir, et pour arriver à la foi, que peut la raison? A ces esprits fourvoyés, mais sincères, il faut montrer la voie qui mène à la vie; et ne pas les déconcerter dans leur recherche, en leur présentant des conditions inacceptables, en leur imposant le procédé traditionaliste.

Il en est beaucoup, dans les diverses sectes chrétiennes, qui acceptent la révélation, l'Evangile, comme règle divine de leurs croyances, et qui professent pour elle un véritable respect. Mais comme ils se réservent de l'apprécier par eux seuls et de l'expliquer comme ils l'entendent, il leur arrive souvent de l'altérer profondément, et bientôt de ne plus savoir distinguer ce qui est

révélé, de ce qui ne l'est pas. Nous essayerons de leur expliquer la force de la raison pour entendre la révélation, et la nécessité d'un juge infaillible pour l'interpréter.

Enfin, pour tous les catholiques, l'Eglise parle et décide, et ils ont l'inappréciable avantage de trouver dans les décisions des papes et des conciles le sens véritable des Ecritures et de la révélation, tous les dogmes importants de l'ordre religieux et moral. Mais le pape et les conciles ne parlent pas chaque jour, ils ne décident pas continuellement; et, dans l'intervalle, il peut surgir des nouveautés inattendues, des questions à résoudre, des systèmes théologiques, philosophiques, scientifiques, qui intéressent plus ou moins directement la religion et la morale. Il faut voir ce que peut la raison du catholique en face de ces nouveaux problèmes, avant l'intervention du pape et des conciles.

Telles sont les positions différentes où nous aurons à examiner la force de la raison, dans la société chrétienne. Nous tâcherons de voir : 1° ce que peut la raison qui méconnaît la révélation; 2° ce que peut la raison à la recherche de la foi et de la révélation ; 3° ce que peut la raison qui reconnaît la révélation, sans autre règle de croyance; 4° ce que peut la raison du catholique sans l'intervention de l'Eglise.

Premièrement donc, nous adressant aux libres penseurs qui, méprisant toute règle divine, se croient capables de marcher avec une pleine indépendance à la conquête certaine de toute vérité; nous leur dirons que s'ils ont la prétention, comme ils l'affectent trop souvent, de s'assurer par la seule raison des vérités propres au christianime, des vérités surnaturelles, ils ignorent ce qu'ils entreprennent, et vont du premier coup se heurter contre l'impossible.

L'illusion perpétuelle de quelques libres penseurs de nos jours est de s'imaginer qu'on peut arriver aux vérités surnaturelles du christianisme autrement qu'en les acceptant de l'autorité qui les révéla. Nous voyons avec bonheur que dans leurs rangs mêmes les meilleurs esprits, les premiers parmi eux par leur position comme par leur talent, font effort pour dissiper cette illusion ambitieuse. Mais, parmi les disciples, quelques-uns en sont encore à leur prétention d'il y a dix ans. Dans ce mouvement de choses et d'idées qui s'est fait, ils ont oublié peut-être, mais ils n'ont rien appris. Ils en sont toujours à penser que si les fidèles et les esprits simples sont obligés d'accepter de l'autorité la vérité chrétienne, ils peuvent, eux, avec tous les esprits d'élite, y parvenir par la réflexion, par l'analyse ou la synthèse, par la philosophie. Ils ne conçoivent pas qu'il y ait au monde deux sciences distinctes : l'une, la philosophie, qui, partant d'elle-même, peut arriver à quelques vérités de l'ordre naturel ; et l'autre, la théologie, qui nécessairement part de l'autorité, accepte les vérités qu'elle ne peut recevoir que d'elle, et s'efforce ensuite, par la réflexion, l'analyse et le raisonnement, de les pénétrer, de les expliquer et de les systématiser dans une savante synthèse. Pour eux, il n'y a pas deux sciences, mais une seule : toute vérité relève de la raison naturelle, et peut être découverte par elle ; la philosophie comprend toute vérité.

Voilà ce qu'ils ne disent pas toujours fort clairement, mais ce qui est au fond de leur théorie. Telle est en particulier la pensée de l'un des principaux rationalistes qui nous restent[1]. « Il y a une branche de la philoso-

[1] M. Saint-René Taillandier, professeur de Faculté.

« phie, disait-il dernièrement encore, qui ne fleurit « guère en France, c'est la philosophie religieuse[1]. « Depuis que Descartes a séparé le domaine de la rai- « son du domaine de la foi[2], la philosophie *proprement* « *dite* s'est presque toujours abstenue d'étudier les « *hautes questions théologiques*[3]. Ces hardiesses de la « pensée n'ont été possibles chez nous qu'aux époques « de foi positive et ardente[4]; et les témérités des doc- « teurs de la scolastique[5] forment un singulier con- « traste avec la circonspection de la science moderne[6]. « Un jour viendra-t-il où l'ordre des vérités naturelles « et l'ordre des vérités surnaturelles seront considérés « comme les deux parties d'un même domaine (du do- « maine de la philosophie rationnelle?)? Verrons-nous « le temps où l'intelligence humaine, *s'élevant de l'ex-* « *périence à la spéculation la plus pure*, et *des clartés de* « *la raison aux mystères de la foi*, pourra entrevoir dans « son ensemble l'immensité du monde spirituel[7] ? Se-

[1] Voilà une nouvelle qui, si elle était vraie, ne laisserait pas d'avoir son importance.

[2] Autre découverte !

[3] A peu près comme auparavant; et elle fera bien de continuer à s'abstenir.

[4] Les époques n'y font rien; ces *hardiesses* ne sont que pour les *théologiens*, à toutes les époques; et pour eux, ce ne sont plus des hardiesses.

[5] D'un saint Thomas et d'un Suarez, par exemple.

[6] De quelle science moderne, s'il vous plaît?

[7] Telle est bien l'ambition du rationalisme : conquérir toute vérité, même la vérité chrétienne, même les *mystères de la foi*, avec les données *de l'expérience* et les *clartés de la raison*. Voilà pourquoi M. S.-R. T., *ibid.*, applaudit « à ces écrivains laïques d'Alle- « magne qui cherchent *librement* et *au nom de la raison* à contem- « pler de plus en plus les mystérieuses vérités du christianisme... « Mais surtout... à cet homme de cœur et d'imagination, demi-

« rons-nous un jour autorisés à dire avec Scot Erigène : « la vraie religion est la vraie philosophie ; la vraie philosophie est la vraie religion [1]. Et nous sera-t-il permis « de répéter sans péril ces audacieuses paroles de saint « Thomas d'Aquin : Tout ce qui est contraire aux principes naturels de la raison est contraire à la divine « Sagesse [2]... Le moyen-âge aspirait inutilement à ces « splendeurs du monde invisible, parce qu'il méconnaissait la véritable méthode. Il a eu une merveilleuse vision de cet édifice de la science ; mais l'édifice qu'il construisait lui-même n'avait pas une base « scientifique solidement établie ; et tout s'écroula au « premier choc [3]. Cette base, Descartes l'a donnée [4] ;

« philosophe et demi-théologien... à qui le christianisme apparaît comme le programme de la vérité philosophique, programme interprété jusqu'ici d'une manière insuffisante... qui « commence par établir que la religion (chrétienne) est le plus « haut développement des facultés humaines... L'esprit humain, « émancipé de la longue et nécessaire tutelle du moyen âge, ne « devait plus vivre d'une foi enfantine ; il fallait qu'il s'attachât « lui-même et librement à Dieu... Situation périlleuse, mais sublime ! » En d'autres termes, l'esprit humain doit puiser en lui-même les vérités chrétiennes, et non les accepter de la révélation par *une foi enfantine*. Nous ne voyons pas après cela pourquoi gourmander ce pauvre Allemand, pour avoir « composé un christianisme trop symbolique, et n'avoir pas marqué d'une façon « précise comment il entend la divinité de Jésus-Christ. »

[1] Nous voudrions savoir dans quel sens Scot Erigène a dit cela, s'il l'a dit.

[2] Voyez l'énormité ! — M. S.-R. T. croit être *audacieux*, et il n'est que naïf ; il croit avoir bravé un *péril*, il ne brave que le sourire.

[3] La nouvelle de cet *écroulement*, apportée par M. S.-R. T., est faite pour étonner le monde.

[4] Ombre de Descartes, vous souffrez de telles choses !

« c'est la pensée, c'est l'esprit, c'est l'âme; » c'est la raison pure, sans aucune *foi enfantine*[1].

Voilà donc toujours la même illusion dans ces rationalistes attardés. C'est pour eux une idée fixe de ne point accepter de la révélation, ainsi que la raison l'ordonne elle-même, les vérités chrétiennes; mais de les demander à cette raison naturelle, qui ne peut en aucune manière les fournir. A cette maladie, nous ne voyons qu'un remède, pris dans le mal lui-même : puisqu'ils s'obstinent à demander à la raison naturelle toutes les vérités chrétiennes, nous leur conseillons de demander aussi à la raison ce dogme spécial du christianisme, savoir : que le christianisme renferme des vérités inaccessibles, par leur nature même, à la raison humaine. « Dans la religion chrétienne, dit saint Tho-
« mas[2], il y a beaucoup de choses qui excèdent le sens
« humain... C'est pourquoi l'Eccl. nous dit : On vous
« a enseigné plusieurs choses qui sont au-dessus du
« sens humain. Et saint Paul : Pour les choses de
« Dieu, personne ne les connaît que l'Esprit de Dieu ;
« mais Dieu nous les a révélées par son Esprit. Or,
« ajoute le saint docteur, en proposant à l'homme plu-
« sieurs choses sur Dieu qui surpassent la raison, on
« le confirme dans cette vérité, que Dieu est quelque
« chose au-dessus de toute pensée. Il en résulte encore
« un autre avantage, qui est de réprimer la présomp-
« tion, mère de l'erreur. Car il y en a qui ont une telle
« confiance en leur génie, qu'ils s'imaginent pouvoir
« mesurer à leur intelligence tout l'être divin; regar-
« dant comme vrai tout ce qui leur paraît tel, et

[1] *Revue des Deux-Mondes*, août 1853.
[2] *Contra Gent.*, l. I, c. v.

« comme faux tout ce dont ils ne voient pas la vérité.
« C'est pourquoi, afin de délivrer le cœur humain de
« cette présomption, et lui apprendre à chercher avec
« modestie la vérité, il a été nécessaire de proposer à
« l'homme, par l'autorité de Dieu même, certaines vé-
« rités qui surpassent entièrement son intelligence. »

Puissent les rationalistes de nos jours méditer ces paroles du grand docteur, qu'on dirait écrites pour eux!

Incapables d'établir par la raison seule les vérités propres au christianisme, diront-ils que du moins dans la sphère des vérités naturelles ils se suffisent à eux-mêmes; et que pour connaître Dieu, l'âme, le devoir, etc., il n'est pas plus besoin de la révélation que pour les vérités de logique ou de mathématiques?

Nous ne sommes point de ceux qui enseignent que le rationaliste et l'incrédule sont incapables de découvrir par eux-mêmes et d'établir aucune vérité religieuse, morale ou intellectuelle.

Nous ne sommes point de ceux qui disent, qu'à moins de s'appuyer sur la révélation et sur la tradition, on aboutit, comme nécessairement et par le poids de la raison, à l'erreur, au panthéisme, au scepticisme. Ce sont là des exagérations qu'il faut laisser à un traditionalisme extrême; en déplorant que des exagérations semblables, aussi fausses en elles-mêmes qu'injurieuses à la raison et à Dieu, son auteur, soient venues trop souvent étonner ceux qui sont encore loin du christianisme, et les éloigner de plus en plus peut-être de la vérité.

Oui, un penseur, quelque étranger qu'il soit au christianisme, et quelque aveuglement qu'il montre envers la révélation, un penseur incroyant peut découvrir par la raison, peut connaître et démontrer la vérité dans

l'ordre naturel; nous voulons dire qu'il peut établir et enseigner plusieurs vérités morales, religieuses, intellectuelles ou scientifiques. Et, certes, qui oserait dire qu'aucun penseur de notre époque n'a découvert par lui-même et par le travail de son esprit, aucune des vérités qu'il expose dans ses Cours ou dans ses livres? L'assurer, ne serait-ce pas révolter gratuitement la conscience de savants distingués? Nous ne connaissons rien de plus fait pour rebuter quelqu'un que de lui contester ce dont il a la conscience intime. Ce n'est point là de la loyauté; ce n'est point là l'esprit de notre sainte religion. Lorsqu'il arrive à un libre penseur de rencontrer juste, de prouver une bonne vérité; lorsque nous le voyons même se rapprocher de la vérité chrétienne, pourquoi le méconnaître; et au lieu d'applaudir à son retour, lui chercher des torts jusque dans ce qu'il dit de vrai et d'acceptable, sous prétexte qu'il ne part pas de la même autorité que nous? Pour être ramené à la vérité chrétienne, faudra-t-il donc qu'il abjure les vérités mêmes qu'il possède?

Il est utile de le répéter : les rationalistes, qui se privent du secours surnaturel de la révélation, peuvent toujours, dans l'ordre naturel, connaître et découvrir plusieurs vérités intellectuelles, morales et religieuses. Mais peuvent-ils, comme ils le prétendent, acquérir de ces vérités une somme suffisante, et suffisamment pure? Peuvent-ils, par la raison seule, obtenir sur ces matières une science à peu près complète? En un mot, la raison aujourd'hui, au dix-neuvième siècle, se suffit-elle à elle-même, au moins dans l'ordre naturel?

Nous avons vu que les philosophes païens n'ont jamais pu réaliser cette espérance, et qu'au sein de la civilisation la plus brillante qui eût été, ils ne surent rien

fonder de satisfaisant en morale et en religion. Et l'on peut affirmer hardiment qu'ils auraient éternellement tourné dans leurs incertitudes, leurs contradictions et leurs ténèbres, sans un secours supérieur et divin. Or, les païens de nos jours[1] n'ont pas sans doute plus de génie que Socrate, que Platon et Aristote. Car nous n'approuverons jamais ces quelques écrivains qui, dans leur ardeur *catholique,* nous représentent les philosophes païens de la Grèce et de Rome, comme autant d'extravagants ou d'esprits incapables. Sait-on quel serait le premier résultat d'une telle appréciation de l'antiquité? Ce serait, contre l'intention de ceux qui s'y livrent, d'encourager et de justifier la présomption des libres penseurs modernes, qui, sachant bien qu'ils ne sont point ineptes, se flatteraient justement de pouvoir réaliser ce que ne put faire cette antiquité si misérable. Mais, au fond, cette appréciation est aussi fausse qu'elle est maladroite. Ce qu'il faut dire, et ce qui est vrai, c'est que les philosophes païens ne furent point des esprits méprisables. Ils ont donné des preuves éclatantes, multipliées, du génie le plus rare; et avec cela, avec ce génie sublime, vaste, profond, ils n'ont pu constituer aucune science morale et religieuse. Que peuvent, après cela, nos génies modernes?

Même sans génie, répondent-ils, l'esprit progresse avec le temps, la science se complète, et la raison aujourd'hui, à égalité de talent, peut beaucoup plus qu'à l'origine de la philosophie.

Il serait absurde de nier que la science aujourd'hui, et particulièrement la science morale et religieuse, ne soit bien supérieure à celle de l'antiquité. Mais à qui le

[1] Nous ne disons pas les idolâtres.

monde en est-il redevable? à la raison ou à la révélation? Au juste, que devons-nous à l'une et que devons-nous à l'autre? Voilà la question, et les rationalistes n'y répondront pas.

Nous voulons qu'au sein de cette civilisation moderne, fruit incontestable du christianisme, l'esprit de chaque homme, discipliné et fortifié par cette solide éducation, soit plus propre qu'autrefois à découvrir par lui-même la vérité, sans prendre pour guide la révélation et l'enseignement de l'Eglise. Mais d'abord, ignore-t-on que, vivant au milieu d'une société dont le sens moral et intellectuel est nourri et formé par l'enseignement divin, tous profitent, à leur insu, d'un pareil milieu; et que les intelligences se trouvent pour ainsi dire portées sans effort et soutenues au niveau commun? La révélation chrétienne entretient dans le monde comme une atmosphère lumineuse. Ceux-là mêmes qui ignorent ou méconnaissent la source et le foyer de cette lumière puissante, sont encore éclairés par les rayons dont ils sont environnés de toute part. On profite de la lumière du soleil, même en lui tournant le dos. Voilà pourquoi les erreurs énormes et permanentes sont moins possibles aujourd'hui que dans les sociétés païennes. Depuis le christianisme, la raison publique est si fortement constituée et si sagement maintenue par la règle vivante de la vérité, que les libres penseurs ne pourraient extravaguer trop ouvertement, sans se voir déshonorés devant leur siècle.

Ne croyons pas cependant qu'ils n'aient jamais eu ce courage. Le penchant à l'erreur et à l'extravagance est trop fort pour ne pas braver la honte publique; nous en avons de nombreux et tristes exemples. Qui ne connaît les aberrations de la philosophie moderne, au sein des

plus vives lumières du christianisme? et en quel autre temps la faiblesse de la raison se montra-t-elle plus évidente? Au dernier siècle, les esprits tout à coup se déclarent indépendants dans la recherche du vrai; et voilà que ces sages, prenant leur raison pour guide, méconnaissent d'abord et nient sans pudeur les titres incontestables, éprouvés, d'une religion visiblement divine. Bientôt ils professent l'athéisme le plus absolu, le matérialisme le plus brutal; sapent les fondements de la morale et de la vertu, de la famille et de la société. Ils auraient détruit le monde, si la vertu de l'Evangile, plus forte qu'eux, ne l'eût conservé.

En Angleterre, la philosophie, après avoir renversé les bases de la morale [1], nié toute distinction entre le juste et l'injuste [2], anéanti la liberté et cru au plus aveugle fatalisme [3]; après avoir combattu la spiritualité de l'âme [4] et l'existence de Dieu [5]; la philosophie rationaliste, se prenant à douter même du monde sensible, est allée se perdre dans l'idéalisme [6], et s'éteindre enfin dans un scepticisme réel [7]; véritable suicide par le nihilisme, d'où elle n'est point parvenue à ressusciter encore.

L'Allemagne! mais qui ne connaît l'Allemagne comme le pays de toutes les chimères philosophiques, la terre classique du panthéisme et du mysticisme, de l'idéalisme et du matérialisme, et autres rêveries transcendantales.

[1] Hobbes, Hartley.
[2] Mandeville.
[3] Hobbes, Collins, Priestley.
[4] Hartley et Priestley.
[5] Hume.
[6] Berckley.
[7] Hume.

Kant se donne pour mission de réformer les philosophes et la philosophie, convaincue d'impuissance jusqu'à lui; et, tout entier à fermer le gouffre du scepticisme, il y tombe de tout son poids, entraînant les esprits dans sa chute ou les laissant ébranlés sur leur base, et livrés sans remède aux agitations du vertige. Jacobi, non moins défiant de la raison et de ses procédés, mais n'ayant, quoi qu'il fasse, pour s'appuyer, que sa nature personnelle, s'en rapporte, en désespoir de cause, au sentiment essentiellement aveugle, et oscille toute sa vie entre le sensualisme et un mysticisme insensé. Fichte s'arrête aussi à considérer exclusivement le subjectif humain, et il finit par ne voir de réalité qu'en lui-même. Le moi seul existe, et il tire de lui-même Dieu, la nature et le monde. D'où Schelling arrive à conclure que le moi et le non-moi sont identiques; plus de différence entre le sujet et l'objet de la connaissance, entre l'esprit, Dieu et la nature : il n'y a que l'*un*, l'absolu, fini à la fois et infini, qui, en se développant, devient l'univers, la nature et l'homme. Enfin, c'est Hégel, pour qui l'être et le néant sont même chose; identité du oui et du non, du pour et du contre. C'est la dernière grande école d'outre-Rhin, et le terme de la sophistique allemande. Jamais les sophistes grecs ou païens s'étaient-ils, à ce point, *évanouis dans leurs pensées?* Nous ne comprenons pas qu'il soit donné à l'esprit humain d'aller plus loin dans l'absurde et l'extravagant. En fait de chaos, l'Allemagne est un type. Depuis un siècle, on y voit les esprits errer sans boussole, au milieu de cette confusion générale; et, n'ayant plus aucun point fixe, se porter aveuglément aux extrémités les plus opposées : tantôt dans les régions d'une spéculation nébuleuse, tantôt dans un matérialisme

pratique et abject; tantôt dans l'idéalisme le plus vain et le plus futile, tantôt dans la démagogie et le socialisme le plus sauvage [1].

Après cette tempête intellectuelle et sociale, après ce naufrage de tous les principes, qui appelait le naufrage de la société elle-même, les penseurs allemands, à peine échappés au gouffre, sont occupés en ce moment à se reconnaître, et cherchent à s'orienter de nouveau. Leur premier soin, on le comprend, est de constater l'inanité de la science telle qu'elle a été conçue jusqu'ici. « Dans le domaine des sciences philosophiques, s'écrie « l'un d'eux [2], on est arrivé à une conviction, à la con- « viction de tout ce qui nous manqne, à la conviction « que le passé est impuissant à satisfaire les besoins de « l'humanité. Les négations, si je puis ainsi parler, les « négations flegmatiquement enragées de la science « allemande ont été jusqu'aux extrêmes limites du nihi- « lisme. Quant à l'idéalisme, voyez-le aussi étroit, aussi « impuissant à produire quelque chose de durable que « l'était naguère le matérialisme des enclyclopédistes « français. De là, ce bourdonnement, ce tapage d'opi- « nions, de théories et de systèmes, qui assourdit l'Eu- « rope. Les rêves et les espérances, les croyances géné- « reuses et les effroyables blasphèmes des siècles qu'à « déjà traversés le genre humain, les hérésies chré- « tiennes et le panthéisme des Indiens, le dualisme des « Perses et le monothéisme des Hébreux; tout cela re- « paraît de nouveau. L'idéalisme et le matérialisme « sont là, en face l'un de l'autre, et tous demandent au

[1] Arnold Ruge, Fenerbach, Stirner, H. Heine, etc.

[2] Maurice Carrière : *Discours et Méditations religieuses adressées à la nation allemande par un philosophe allemand.*

« ciel que l'heure du jugement dernier sonne enfin. « C'est là une anarchie comme il n'y en eut jamais; « anarchie si terrible, qu'elle amènera infailliblement « une crise[1]. » Un autre[2] se demande, consterné, si l'on peut espérer que le genre humain prenne encore intérêt à la science; si un temps ne viendra pas prochainement où le souverain bien pour l'homme sera de manger dans quelque phalanstère[3]. Et c'est avec ces prévisions désespérées que les incorrigibles Germains se remettent à la tâche, et osent reprendre en sous-œuvre les *constructions* de leurs devanciers. Le moyen de croire qu'ils seront plus heureux? Mais n'importe; aujourd'hui que les hégéliens de toute couleur sont en déroute, d'intrépides disciples reprennent la doctrine du maître pour la réformer, pour la corriger et la modifier à leur gré; tandis que les autres s'élancent plus que jamais à la découverte de nouvelles théories, et tombent dans l'absurde dès les premiers pas[4].

En France, qu'avons-nous vu depuis vingt-cinq ans? et dans ce pays de bon sens lucide, précis, positif, quelles erreurs et quelles extravagances n'ont pas été professées, propagées, par de nombreux et puissants esprits, qui ne prenaient que la raison pour guide? Ne parlons pas des théories sociales qu'on nous a fait entendre, les plus étranges, les plus sauvages et les plus subversives de toute société. Ne parlons pas de cet infortuné qui s'est mis à crier pendant quelques jours : Dieu, c'est le mal; la propriété, c'est le vol; et le gouvernement, c'est l'anarchie. Ne parlons pas même de

[1] *Revue des Deux-Mondes*, août 1853.
[2] Rozenkranz.
[3] *Ibid.*
[4] *Revue des Deux-Mondes, ibid.*

ce vieux dogme du matérialisme, qu'un petit groupe de savants isolés entreprend de réhabiliter sous le nom de *philosophie positive*. Parlons des sages et de leurs théories étudiées; parlons des philosophes et des professeurs les plus célèbres. Qu'ont-ils enseigné pendant vingt-cinq ans, et qu'avons-nous vu dans les uns ou dans les autres? Ne récriminons pas, mais constatons le mal passé pour qu'il ne revienne plus. La divinité du christianisme, astucieusement écartée ou formellement méconnue; et cette religion sainte, présentée comme l'œuvre de la raison et du génie, du progrès et du temps. Ses dogmes et ses mystères *expliqués* philosophiquement et ramenés au niveau des conceptions vulgaires. La révélation divine rangée au nombre des figures de rhétorique. La distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel traitée de chimère. Les preuves mêmes de l'existence de Dieu, infirmées ou contestées. Un Dieu non distinct de l'univers, et se transformant sans fin; un Dieu, dont tous les êtres, et nous-mêmes, ne sommes que les évolutions successives. Le monde créé, non de rien, mais de l'être de Dieu, par une création nécessaire, fatale. Une providence également fatale, et imprimant à tous les événements son caractère de fatalité. La question de la spiritualité de l'âme et de son immortalité, ajournée comme présentement insoluble. La raison de l'homme, impersonnelle à l'homme, et simple émanation de la raison absolue. La certitude, toujours et nécessairement incomplète, toute affirmation étant en partie fausse et en partie vraie. Le dogme païen de la métempsycose, présenté de nouveau au monde. Les fondements de la morale, ébranlés ou audacieusement déplacés. Presque point de vertu qui n'ait été mise en question; presque point de vice qui

n'ait eu son excuse ou sa glorification : apologie du suicide, apothéose du succès, réhabilitation de tous les penchants mauvais, etc., etc.

Telles sont les erreurs capitales, désastreuses, dont chacune fut enseignée par quelques-uns de nos libres penseurs, avec ce prestige d'habileté et de savoir que tout le monde leur reconnaît. Car il ne faut pas croire qu'ils présentassent ainsi l'erreur dans sa nudité repoussante; ils savaient la dissimuler à propos, la voiler ou l'atténuer, la rendre plausible pour la mieux faire accepter. Combien de bons esprits ont pu être séduits, vaincus, par ces affirmations perfides; à commencer peut-être par leurs auteurs eux-mêmes. Si les catholiques n'avaient été là, pour résister à l'entraînement, où les libres penseurs fussent-ils arrivés avec la société? et où l'indépendance de la pensée eût-elle conduit la science, si le monde n'avait eu aucune règle supérieure et immuable?

Mais l'Eglise possédait cette règle; l'Eglise veillait et maintenait la vérité. Aussitôt qu'elle a pu se réunir dans ses assemblées canoniques, elle a parlé solennellement; et la plupart des conciles ont stigmatisé les erreurs du rationalisme.

A ce coup, toutes les erreurs n'ont pas disparu; qui pouvait l'espérer? Mais plusieurs disparaissent ou s'effacent; et l'on s'aperçoit que les libres penseurs ont réfléchi. S'ils ont été salutairement effrayés par les événements du dehors, ils ont pu être éclairés par les enseignements de l'Eglise : la crainte leur a ouvert les yeux, et l'Eglise leur a présenté la lumière. Nous avons vu d'autres écrivains, depuis lors, repousser la seule pensée que la voix des conciles pût être écoutée par les rationalistes; comme si, à défaut de foi dans l'as-

sistance surnaturelle de l'Esprit saint, ils ne pouvaient pas au moins prêter attention à une manifestation humainement si imposante. L'école traditionaliste aussi a entendu la voix des conciles : ils ont parlé d'elle et pour elle. Ils l'ont avertie de ses écarts et de ses exagérations dangereuses. Parmi les écrivains traditionalistes, en est-il beaucoup qui aient eu le courage de reconnaître leurs torts, ou seulement de tempérer leurs exagérations? Nous offrons à leur réflexion et à leur émulation le fait que voici. Ils l'expliqueront comme ils voudront, mais le fait existe; il n'est pas le seul, et la conséquence qu'on en peut tirer est que la parole des conciles n'a pas été prononcée en vain; elle n'a pas été sans effet sur les rationalistes, ou du moins sur leur langage. Tout le monde connaît le chef illustre des rationalistes en France, et les affirmations malheureuses qui lui étaient échappées durant sa longue carrière philosophique. Depuis longtemps l'Eglise l'avertissait, le pressait, plus encore par ses vœux que par ses reproches, de respecter la religion et la vérité; finalement elle a élevé la voix et prononcé qu'il s'égarait. L'empire de la vérité, nous ne disons pas encore de la foi, est grand sur un esprit élevé; mais l'empire de l'opinion, adoptant la vérité ainsi manifestée, est quelquefois plus grand encore; et, bon gré malgré, il a fallu penser à s'exécuter. Evidemment, M. Cousin a reçu des impressions nouvelles; il s'est mis à réviser toutes ses doctrines et les a soumises à un vrai travail d'épuration. Il a fait un nouvel ouvrage[1]; ou, mieux encore, il a refait un de ses anciens ouvrages, afin qu'on aperçût mieux la différence entre le philosophe d'autrefois et le

[1] *Du Vrai, du Beau et du Bien.*

philosophe tel qu'il veut paraître aujourd'hui. Ses Leçons d'alors, il les donne maintenant « sévèrement « corrigées; » et nous pouvons dire : notablement corrigées, souvent même fondamentalement changées, quoiqu'il n'ait pas eu la générosité d'en convenir. Dans ce nouveau volume, la plupart des écarts qui avaient le plus alarmé la foi de l'Eglise ont été soigneusement évités; les erreurs signalées ont été, la plupart, effacées et souvent éloquemment réfutées. Ainsi : dans l'homme, plus de raison *impersonnelle*, identifiée avec celle de Dieu; comme on l'accusait de l'enseigner autrefois. « Gardons-nous bien, dit-il aujourd'hui[1], de « deux erreurs opposées, dont de beaux génies n'ont « pas toujours su se défendre : ou faire la raison de « l'homme purement individuelle, ou la confondre avec « la vérité et avec la raison divine... Il ne faut pas faire « la raison de l'homme à ce point impersonnelle qu'elle « prenne la place de la vérité qui est son objet, et de « Dieu qui est son principe. C'est la vérité qui nous est « absolument impersonnelle, et non pas la raison. La « raison est dans l'homme, bien qu'elle vienne de « Dieu. Par là, elle est individuelle et finie; en même « temps que sa racine est dans l'infini, elle est person- « nelle par son rapport à la personne où elle réside; et « il faut bien aussi qu'elle possède je ne sais quel ca- « ractère d'universalité, de nécessité même, pour être « capable de concevoir les vérités universelles et néces- « saires; voilà pourquoi elle semble tour à tour, selon « le point de vue auquel on la considère, misérable et « sublime. »

Ainsi, encore, plus de panthéisme, plus rien qui

[1] P. 107.

l'insinue, plus rien qui l'autorise. « L'univers, écrit-il, « l'univers qui comprend la nature et l'homme, mani- « feste Dieu ; est-ce à dire qu'il l'épuise ? Nullement... « Dieu est essentiellement distinct et différent du « monde [1]. » Plus de création fatale, par évolutions panthéistiques ; plus de création, que « au sens le plus « rigoureux du mot, » comme il le dit quelque part[2]. Plus d'apothéose du succès ou de principes désastreux donnés à la morale ; sa morale, si elle n'est pas encore complétée par celle du christianisme, ne semble plus vicieuse dans ses bases[3]. Nous remarquons encore que l'état sauvage n'est plus nécessairement l'enfance de l'humanité et son point de départ ; il peut être, dans un peuple, une dégradation, une décrépitude.

Mais, sur le point capital de la valeur de la raison humaine, sur les rapports de la philosophie naturelle et de la théologie chrétienne, voici ce qu'il dit : « La « philosophie naturelle est celle qui part modestement « de la psychologie, pour s'élever aux plus hautes ré- « gions et parcourir la métaphysique, l'esthétique, la « théodicée, la morale et la politique[4]. » Oui, la théodicée ; car « si la philosophie est incapable d'arriver à « la connaissance de Dieu, elle est impuissante ; si elle « ne possède pas Dieu, elle ne possède rien[5]. » Oui, la morale, et même le culte dû à Dieu ; car la philosophie prouve le culte intérieur, et dans le culte intérieur pose le fondement naturel du culte public. « Mais (écoutons « ceci), arrivée là, pour ainsi dire *en face du christia-*

[1] P. 483.
[2] *Passim*, et p. 129.
[3] Voir 3e partie.
[4] P. 18.
[5] P. 474.

« *nisme*, la philosophie *s'arrête;* également attentive à « ne point trahir ses droits et à *ne point les excéder*, à « parcourir dans toute son étendue et jusqu'à sa limite « extrême *le domaine de la raison naturelle*, comme « aussi à ne point usurper *un domaine étranger*[1]. »

Voilà ce que nous nous étions empressé de lire dans M. Cousin, et nous nous disions : Ceci n'est-il pas vrai à la rigueur? Certes, ce n'est plus là l'orgueilleuse prétention du rationalisme, aspirant à prendre le genre humain entre les bras du christianisme, qui n'a pu qu'ébaucher son éducation; et à *le faire monter plus haut*, en le remettant aux soins éclairés de la philosophie. Ici, le domaine de la philosophie c'est le domaine purement naturel ; celui de la religion et de la théologie, c'est le domaine supérieur devant lequel la philosophie *s'arrête* et se reconnaît incompétente. Voilà les choses remises à leur place; voilà l'ordre, voilà le vrai.

Nous nous demandions si l'on ne pouvait pas accepter en ce sens ces chaleureuses paroles : « C'est à vous « que nous adressons particulièrement cet écrit, jeunes « gens... Loin de vous cette triste philosophie qui vous « prêche le matérialisme et l'athéisme comme des doc- « trines nouvelles destinées à régénérer le monde : « elles tuent, il est vrai, mais elles ne régénèrent point. « N'écoutez pas ces esprits superficiels qui se donnent « comme de profonds penseurs, parce qu'après Voltaire « ils ont découvert des difficultés dans le christianisme : « vous, mesurez vos progrès en philosophie par ceux « de la tendre vénération que vous ressentirez pour la « religion de l'Evangile... *Sursùm corda*, tenez en haut « votre cœur, voilà toute la philosophie, celle que nous

[1] P. 453.

« avons retenue de toutes nos études, que nous avons « enseignée à vos devanciers[1], et que nous vous lais- « sons comme notre dernier mot, notre suprême le- « çon[2]. »

Malheureusement le doute s'est bientôt évanoui. M. Cousin, pressé de donner une seconde édition, a éprouvé le besoin d'expliquer sa pensée et de nous dire comment et à quel titre la philosophie, selon lui, doit respecter la religion, quels rapports enfin existent entre la raison et la foi, entre la philosophie et la théologie. Or, à ses premières paroles, qui pouvaient paraître acceptables, ou du moins tolérables, voici ce qu'il ajoute, nous ne savons sous quelle mauvaise inspiration. Après avoir élevé bien haut la morale et les dogmes du christianisme, d'autant plus haut et plus volontiers que parmi ces dogmes il ne compte que les dogmes naturels, accessibles à la raison et à la philosophie, il dit : « L'alliance de la vraie religion et de la « vraie philosophie est donc à la fois naturelle et né- « cessaire; naturelle, par *le fond commun des vérités* « *qu'elles reconnaissent;* nécessaire, pour le meilleur « service de l'humanité. La philosophie et la religion « *ne diffèrent que par les formes* qui les distinguent sans « les séparer. *Un autre auditoire, d'autres formes et un* « *autre langage*[3]. »

Ainsi, et à s'en tenir aux termes, voilà de nouveau le rationalisme pur; voilà la philosophie pouvant donner le *même fond de vérités* qu'enseigne la religion. La religion et la philosophie ne diffèrent *que par les formes*

[1] Dans l'illustre philosophe, est-ce défaut de mémoire ?

[2] Avant-propos.

[3] 2e édition, p. 429.

et *par le langage :* l'une prêche, l'autre démontre ; la première impose la vérité, la seconde instruit et éclaire ; la religion donne la foi, et la philosophie l'intelligence. Mais, en définitive, c'est la même vérité. M. Cousin reconnaît que l'enseignement de la philosophie pourrait bien être moins utile et moins efficace que celui de la religion : « N'hésitons pas à le dire (c'est lui qui « parle à ses amis)[1], sans la religion, la philosophie, « réduite à ce qu'elle peut tirer laborieusement de la « raison naturelle perfectionnée, s'adresse à un bien « petit nombre, et risque de rester sans grande efficacité « sur les mœurs et sur la vie. » Mais, après tout, ce qu'elle enseigne aux esprits d'élite, c'est ni plus ni moins ce que la religion enseigne au peuple ; la religion ne possède rien que ne possède la philosophie : plus de mystères dus à la révélation, plus de vérités surnaturelles.

M. Cousin a-t-il compris toute la portée de cette seconde édition, si différente de la première, si elle ne lui est pas contraire ? Est-ce repentir d'avoir d'abord trop bien dit ? est-ce ignorance des vérités chrétiennes ? Est-ce hostilité ? est-ce bonne foi ? Nous demandons une troisième édition ; et nous désirons vivement que ce ne soit là ni son *dernier mot,* ni sa *leçon suprême.* Mais, avant tout, M. Cousin doit s'appliquer à comprendre que si, pour être philosophe, il est utile au préalable d'être théologien, cela est entièrement nécessaire pour traiter des rapports entre la philosophie et la religion[2].

[1] 2e édition, p. 429.

[2] Un autre écrivain très-habile, qui s'est fait le panégyriste de son maître en philosophie, ne semble pas mieux renseigné que lui sur ce point important. Voulant prouver une vérité bonne à

CHAPITRE II.

CE QUE PEUT LA RAISON A LA RECHERCHE DE LA FOI ET DE LA RÉVÉLATION.

Il n'est pas rare d'entendre dire aux hommes du monde, qu'ils voudraient avoir la foi, la certitude de la révélation; mais qu'il ne dépend pas d'eux de pouvoir y arriver; que ce n'est point là une affaire de réflexion et de raisonnement. Hommes sérieux et sincères, ils sentent qu'il leur manque quelque chose pour la tranquillité de l'esprit, et que la raison seule ne calme point leurs inquiétudes. Mais à cela, que faire? On leur parle de la foi et du bonheur de croire. Mais comment croire, lorsque l'on tient encore à la raison? Quel choix faire, entre la raison et la foi? Pour entrer dans cette heureuse quiétude du croyant, qu'ils admirent et qu'ils envient, faudra-t-il éteindre dans leurs mains le flambeau de la raison; et, à la suite de quelques esprits désespérés, s'*abêtir* pour devenir chrétiens?

rappeler aujourd'hui, savoir que la raison précède la foi et qu'il n'est nul besoin de s'*abêtir* pour croire, il s'égare lui-même étrangement dans la preuve qu'il prétend en donner : « La foi, dit-il, « la foi, c'est-à-dire la vérité révélée, n'est et ne peut être que le « développement de la vérité découverte par l'homme livré à ses « seules forces. S'il en était autrement, l'Evangile serait une « énigme impénétrable. » Gustave Planche, *Revue des Deux-Mondes*, novembre 1853. — M. G. Planche ne pourrait-il trouver facilement quelqu'un qui lui explique cette *énigme*?

Ceux qui raisonnent ou qui parlent de la sorte ont-ils analysé leur pensée, et connaissent-ils bien le fondement de leurs douloureuses hésitations? Que s'imaginent-ils, et quelle est la difficulté qui les arrête? Croient-ils la révélation contraire à la raison? Croient-ils du moins la foi tellement en dehors de la raison, que, pour y arriver, il ne doive être question ni de raison ni d'examen; que dans cette opération, la raison, loin d'être nécessaire, est un obstacle, un empêchement à détruire ou à écarter? Il est facile de les rassurer, et de leur montrer : 1° qu'il n'est point contraire à la raison de croire à la révélation; 2° que l'homme peut arriver à la certitude de la révélation par la raison et par le raisonnement; 3° qu'en règle générale, il ne doit et ne peut y arriver qu'en raisonnant, et en faisant un usage rigoureux de sa raison.

Et d'abord, pour leur montrer de la manière la plus courte et la plus efficace qu'il n'est pas contraire à la raison de croire à la révélation, nous posons devant leur conscience ces deux questions très-simples : Est-il contraire à la raison de croire au fait de la révélation quand il est authentiquement prouvé? Evidemment, non. Maintenant, la révélation divine peut-elle proposer à croire des choses contraires à la saine raison? Non encore. Qu'y a-t-il donc ici qui répugne à la raison? Rien.

L'oracle de la théologie, nous voulons dire saint Thomas, a composé un chapitre [1], dont le titre est celui-ci : « Que la vérité de la raison n'est point contraire à la vérité de la foi chrétienne. » Il commence ainsi : « Quoi-« que la vérité de la foi chrétienne surpasse la capacité

[1] *Contra Gent.*, l. I, c. VII.

« de la raison humaine, cependant, les vérités que la « raison connaît naturellement ne peuvent être con- « traires à la vérité chrétienne. » Et le saint docteur le prouve facilement. La seule difficulté qu'il a dû rencontrer, c'était de prouver une chose évidente.

Le langage de saint Thomas est précis et capable de rassurer les rationalistes les plus soupçonneux : or, on ne trouvera pas un théologien, pas un philosophe chrétien qui en ait un différent. Naguère encore, dans un enseignement solennel, le chef suprême de la religion chrétienne, qui a la charge et le pouvoir d'expliquer la révélation, disait au monde entier : « Les ennemis du « nom chrétien... pour fasciner plus aisément les peu- « ples, pour tromper les esprits imprévoyants et surtout « les ignorants, et les entraîner avec eux dans l'abîme « de l'erreur... ne craignent pas de se déclarer seuls « dignes du nom de philosophes; comme si la philoso- « phie, qui consiste tout entière dans la recherche de « la vérité naturelle, devait rejeter tout ce que l'auteur « de toute la nature, le Dieu suprême et très-clément, « par un effet spécial de sa bonté et de sa miséricorde, « a daigné manifester aux hommes, pour leur salut et « leur bonheur véritable. C'est pour cela qu'ayant re- « cours à un artifice déloyal et perfide, ils ne cessent « d'exalter la force et l'excellence de la raison hu- « maine, de l'opposer hautement à la sainte foi du « Christ, criant impudemment que celle-ci contredit la « raison humaine. Or, rien ne saurait être imaginé de « plus insensé, de plus impie, de plus contraire à la « raison elle-même. Car bien que la foi soit au-dessus « de la raison, jamais on ne découvrira aucune op- « position réelle, aucune contradiction entre elles, « puisque l'une et l'autre émanent du même Dieu très-

« bon et très-grand, unique source de la vérité éternelle « et immuable[1]. »

Jamais enseignement fut-il plus noble, plus fort de vérité, et plus capable de satisfaire la raison, comme la religion?

Maintenant, la raison est-elle capable de conduire l'homme à la certitude du fait de la révélation, et à la certitude des choses révélées?

Pour avoir la certitude du fait de la révélation, il faut connaître plusieurs vérités préliminaires, qui appartiennent à l'ordre naturel, et sont du domaine de la raison. Il faut savoir d'une manière quelconque ce que c'est que la vérité et la certitude; ce qu'est Dieu, ce qu'est la révélation, et avoir des preuves que réellement Dieu a parlé. Ensuite, pour être certain que les choses révélées sont nécessairement vraies, il faut connaître que Dieu ne peut se tromper, pas plus que tromper les hommes; autre vérité préliminaire, également du ressort de la raison.

Toutes ces vérités préliminaires, c'est ce que la théologie appelle *les préambules de la foi*. Il est évident qu'elles préparent à la foi; elles ne produisent pas par elles-mêmes la foi surnaturelle, qui est en nous une grâce toute divine; elles y préparent. Et nous verrons tout à l'heure jusqu'à quel point elles sont nécessaires pour y arriver. Mais à elles seules, elles sont capables de produire la certitude naturelle, la croyance de la révélation, et d'y conduire logiquement l'esprit qui raisonne juste.

C'est cependant de ces vérités préliminaires, qui servent de *préambules* à la foi, que l'on demande si la rai-

[1] *Encyclique* de 1846.

son est capable de les connaître et de les établir avant de croire à la révélation, avant tout exercice de la foi. Car nous avons aujourd'hui une école qui vient jeter la perturbation dans les intelligences et déconcerter leurs efforts vers la religion, en affirmant que l'esprit doit commencer par la foi, que régulièrement la foi précède la raison. M. de Lamennais disait : Il n'y a de certain que ce qui est de foi. Aujourd'hui on change de formule, et on dit : L'homme ne peut rien avant la foi ; il ne comprendra quoi que ce soit, s'il ne croit d'abord, *nisi credideritis, non intelligetis*. Ce qui conduit à dire que l'homme ne peut rien connaître avant de croire à la révélation, soit directe, soit transmise par la tradition.

Voilà une manière de dire que ne connurent jamais ni les théologiens ni les apologistes.

Contre cette prétendue impossibilité pour la raison humaine de découvrir et de connaître ces vérités par elle-même, dès qu'elle sait penser et raisonner, nous pourrions en appeler au bon sens vulgaire, et à l'expérience de chacun. Nous pourrions demander ce qu'on imagine donc de si difficile dans chacune de ces vérités préliminaires que nous venons d'énumérer, et qui toutes appartiennent à l'ordre naturel ; ce qu'on imagine de tellement impossible, de tellement inaccessible à une raison appliquée et réfléchissante ? Elle qui peut découvrir et prouver les vérités métaphysiques les plus sublimes, les solutions mathématiques les plus compliquées, les lois du monde les plus vastes et les plus cachées, ne pourrait pas s'assurer des vérités les plus palpables du domaine de l'histoire et du raisonnement ?

Mais qu'avons-nous besoin de prouver une chose universellement admise jusqu'à nos jours ? L'enseignement

catholique, constant et universel, a toujours été que la raison humaine suffit pour connaître les vérités qui préparent et commandent la croyance certaine à la révélation. « Il faut dire, c'est l'Ange de l'école qui parle, « il faut dire que l'existence de Dieu, et *autres vérités* « *de ce genre* qui ont rapport à Dieu, et qui peuvent « être connues *par la raison naturelle*, comme l'Apôtre « le dit, Rom. I, ne sont pas des articles de foi, mais « des préambules aux articles de foi. Car *la foi présup-* « *pose la connaissance naturelle*, comme la grâce présup- « pose la nature, comme le perfectionnement présup- « pose la chose à perfectionner[1]. »

Sur la plus élevée de ces vérités préliminaires, sur l'existence de Dieu, le saint docteur a composé un chapitre spécial [2], intitulé : « De l'opinion de ceux qui di- « sent que l'existence de Dieu est connue par la foi, et « qu'elle ne saurait être démontrée. » Il paraît que dès lors il y avait, au moins sur ce point, des révélationistes ou traditionalistes. « Ils disent donc, continue « saint Thomas, que l'existence de Dieu ne saurait être « découverte par la raison, et qu'elle n'est reçue que « par la seule voie de la foi et de la révélation... Cette « *erreur* pourrait chercher à tort à s'appuyer sur quel- « ques paroles des philosophes... Mais la *fausseté* de ce « sentiment nous est prouvée : 1° par l'art de la dé- « monstration, qui apprend à conclure de l'effet à la « cause; 2° par l'ordre même et la hiérarchie des « sciences; car si au-dessus des substances sensibles « il n'existe pas une substance qui puisse être l'objet « de la science, il n'y aura plus de sciences que les

[1] 1 q. 2, a. 2, ad 1.
[2] *Contra Gent.*, l. I, c. XII.

« sciences naturelles, comme le dit Aristote ; 3° par les « efforts des philosophes qui se sont appliqués à dé- « montrer l'existence de Dieu ; 4° par l'enseignement « de l'Apôtre, qui dit, Rom. I, 20 : Les perfections in- « visibles de Dieu sont découvertes et connues par le « spectacle des créatures. »

Le concile d'Amiens, continuant la chaîne de l'enseignement catholique, a porté sur cette matière un décret significatif, qui de nos jours était devenu nécessaire. « Que l'homme jouissant de l'exercice de sa rai- « son puisse, par l'application de cette faculté, conce- « voir et même démontrer plusieurs vérités métaphysi- « ques et morales, telles que l'existence de Dieu, la « spiritualité de l'âme, sa liberté et son immortalité, la « distinction essentielle du bien et du mal, etc., etc., « c'est ce qui résulte de la constante doctrine des « écoles catholiques... Il est faux que l'homme ne « puisse admettre naturellement ces vérités qu'autant « qu'il croit d'abord à la révélation divine par un acte « de foi surnaturelle ; qu'il n'y ait pas des *préambules* « de la foi, qui sont connus naturellement, et des mo- « tifs de crédibilité par lesquels l'assentiment devient « raisonnable... Si quelques-uns, sous le nom de tra- « ditionalistes ou sous tout autre nom, tombaient dans « ces excès, ils s'égareraient certainement de la droite « voie de la vérité. »

Mais on dira peut-être que si ces opérations préliminaires sont possibles à celui qui n'a pas la foi, tout cela du moins n'est pas nécessaire pour l'obtenir. Il n'est pas besoin de tant raisonner pour croire ; et même ce n'est pas le bon moyen pour arriver à la foi. Pour convaincre un homme, et lui persuader de croire à la révélation, le moyen n'est pas de faire appel à sa raison, de s'en re-

mettre au raisonnement et de procéder par syllogisme. Il vous opposerait sans fin raisonnement à raisonnement, syllogisme à syllogisme : sa raison vaut la vôtre, et vous n'avez aucun moyen de l'obliger à se rendre. Ce qu'il faut lui proposer, c'est de croire d'abord, ou de renoncer à toute certitude ; il faut réduire son esprit rebelle par cette alternative : la foi, ou le scepticisme. Voilà comment on convertit aujourd'hui, et comment les bons esprits reviennent de toute part au catholicisme.

Nous savons que Dieu est maître de ses dons, et qu'il a des voies bien diverses pour attirer à lui les âmes. La lumière d'en haut peut éclairer immédiatement, et la vertu divine entraîner un cœur droit et généreux, sans aucun de ces moyens que le calcul humain puisse saisir et analyser. Nous le dirons même, parce que la sagesse divine n'en paraîtra que plus admirable : aujourd'hui surtout, bien des cœurs et des esprits, même distingués, sont ramenés à Dieu et à la religion par des moyens qui semblent entièrement disproportionnés avec un pareil résultat. Ce ne sont point des réflexions sérieuses, fermes et suivies ; un enchaînement solide de vérités dont on se soit rendu un compte sévère, et qui satisfasse pleinement la raison. Hélas ! ils sont peu nombreux de nos jours, ceux qui sont capables ou qui se donnent la peine de saisir la force d'un raisonnement et de suivre un enchaînement de déductions rigoureuses. Qu'est-ce donc qui les a gagnés, et a triomphé de leurs doutes et de leurs hésitations ? Dans cette étude de la religion, qu'est-ce qui les a frappés, ébranlés, déterminés ? Souvent, une impression, un sentiment non raisonné ; une image, une figure de style ; une comparaison ingénieuse ou touchante ; une analo-

gie, laquelle peut être forcée, exagérée, fausse[1]. Et justement, parce qu'on présente à quelqu'un, non la simple vérité, mais l'exagération de la vérité; c'est cette exagération qui le frappe, et qui l'y attache. Il se trouve gagné à la vérité par quelque chose qui est tout différent d'elle et qu'elle désavoue; par quelque chose qu'il sera obligé lui-même de désavouer plus tard et de rectifier. Il le rectifiera peut-être, avec le temps et avec de nouvelles lumières; mais en attendant, il est et demeure converti, attaché à la vérité.

Dieu est admirable de sagesse et de bonté!

Mais en conclurons-nous que c'est là le moyen ordinaire, le moyen sage et prudent, en un mot le moyen à conseiller pour arriver à la foi et au christianisme? Non, assurément. Et si Dieu, par miséricorde, tire souvent de là sa gloire, il y a là aussi bien des dangers pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Les conversions par impressions sont facilement des conversions éphémères, comme la cause qui les produit. Quand un esprit sérieux a vu la vérité, sondé les bases de la religion et saisi les preuves invincibles qui l'établissent, il peut encore, hélas! par faiblesse ou par passion, abandonner ses premières résolutions; mais au moins la vérité, l'évidence de la vérité, reste au fond de son âme, comme un remords implacable, qui le sollicite à revenir. Que quelqu'un, au contraire, n'ait obéi qu'à un sentiment, à une imagination sans fondement réel, bientôt peut-être l'impression passe, disparaît; et

[1] Nous avons entendu dire, à propos de certains ouvrages : Il n'est peut-être pas une erreur dans ce livre qui n'ait converti une âme. — Peut-être.

le voilà sans croyance et sans aucun motif de s'attacher à sa religion.

Tel est cependant le danger auquel s'exposent de nos jours bien des hommes qui devraient mieux profiter de la raison que Dieu leur a donnée pour s'établir solidement dans le vrai. D'où vient cette disposition si générale des esprits, cette mollesse de raisonnement, cette faiblesse et ce manque d'énergie pour *suivre la raison jusqu'au bout,* comme le dit Fénelon? Ce vice, plus général aujourd'hui peut-être qu'à aucune autre époque, peut venir de plusieurs causes. Mais, à coup sûr aussi, il ne pourrait être que secondé, favorisé et justifié par les doctrines que quelques écrivains cherchent à répandre depuis trente ans. Lorsque l'on entend dire chaque jour par une école nombreuse, zélée et savante, qu'il faut commencer par la foi, qu'il faut croire avant de raisonner, etc.; que peut en conclure le public, sinon que la raison ne devant avoir aucune part dans la conversion, il faut embrasser la foi sans motifs et s'y abandonner aveuglément? La croyance n'étant plus, même dans ses motifs, une affaire de raison ni un acte raisonné, tombe dans le domaine du sentiment, des impressions, du fanatisme et de toutes les folies.

Ce n'est point là la méthode de la théologie et de l'Eglise, ni le langage qu'elle tient aux hommes pour les amener à la foi. Pour croire, il faut des raisons : voilà ce que la théologie, ce que l'Eglise a toujours, non-seulement accordé, mais profondément cru et formellement enseigné.

« Quand il s'agit de croire, dit solennellement le vi-
« caire de Jésus-Christ, l'oracle suprême de l'Eglise[1],

[1] *Encyclique* de 1846.

« la raison humaine, pour ne pas être trompée et pour « ne pas se tromper dans une affaire de si grande im- « portance, a l'obligation d'examiner, de vérifier avec « soin le fait de la révélation divine, *divinæ revelationis « factum diligenter inquirat oportet;* afin d'acquérir la « certitude complète que Dieu a parlé, et de lui rendre « une *obéissance raisonnable*, comme l'Apôtre le dit avec « tant de sagesse[1]. Après cela, qui donc ignore ou peut « ignorer que lorsque Dieu parle, on lui doit une foi « entière; et qu'il n'y a rien de plus conforme à la rai- « son que d'acquiescer et de s'attacher fortement aux « vérités incontestablement révélées de Dieu, qui ne « peut ni tromper, ni être trompé? »

Il faut, nous dit-on, commencer par croire. Saint Jean répond : « Gardez-vous de croire à tout esprit; « mais (avant de croire), éprouvez, vérifiez si les esprits « viennent de Dieu[2]. » Avant de croire, dit saint Thomas, il faut savoir pourquoi, « car l'homme ne croirait « pas (les dogmes qu'on lui propose) *s'il ne voyait qu'il « doit les croire*, soit à cause de l'évidence des signes, « soit pour quelque autre motif semblable[3]. »

Les nouveaux théologiens que nous combattons n'ont-ils jamais entendu parler de ce que la théologie appelle les motifs de crédibilité? ou ignorent-ils que les motifs de crédibilité doivent nécessairement précéder la croyance? Ignorent-ils que l'objet de la croyance

[1] *Rationabile obsequium*, Rom. XII, 1. — L'école traditionaliste, qui n'aime pas que l'homme raisonne sa foi, a souvent trouvé mauvais qu'on entende ces deux mots de l'Apôtre, de la *foi raisonnable*. Ces écrivains auront à s'en prendre maintenant au vicaire de Jésus-Christ.

[2] I. Joann. IV, 1.

[3] 2, 2, q. 1, a. 4, ad 2.

ou de la foi, que le dogme proposé à croire doit être, non pas évident, mais évidemment croyable, ainsi que s'exprime toute la théologie? Il faut donc, avant de croire n'importe quelle vérité, que la raison ait vu les preuves de cette vérité et les motifs de la croire. Ecoutons là-dessus le prince des théologiens modernes. « J'estime, dit Suarez[1], qu'aucun homme ne donne un « assentiment véritable et complet à la foi chrétienne, « s'il n'acquiert par quelque moyen, et s'il ne possède « auparavant cette évidence de crédibilité. »

C'est la théologie constamment suivie dans l'Eglise. Rien n'est plus contraire à la méthode traditionaliste, comme rien n'est plus propre à répondre aux alarmes feintes ou réelles des rationalistes qui aimeraient à penser que pour croire il faut renoncer à la raison. Oh! non; la religion ne fuit point l'examen. Loin d'écarter la raison, c'est à la raison que l'Eglise fait appel; elle vous invite à la consulter, en vous proposant des motifs évidents de croire à la révélation. La raison n'a-t-elle pas été donnée à l'homme pour le conduire à la foi? Et comment comprendra-t-il l'obligation de croire, s'il n'en voit pas les raisons? *Non enim crederet, nisi videret esse credendum.*

Mais, s'écrie-t-on avec zèle, n'y a-t-il pas des dangers à faire appel de la sorte à la raison de l'incrédule et du rationaliste, à s'en remettre ainsi, pour l'affaire de son salut, aux décisions incertaines de sa raison? Hélas! oui, il y a des dangers, et beaucoup. Il y a des dangers à toutes les méthodes de conversion, parce qu'aucune n'est infaillible. Et ici, le premier, sinon le seul, est que l'homme n'écoute pas la raison et qu'il ne

[1] *De Fide*, disp. IV, sect. 5.

la suive pas jusqu'au bout. Mais, quel remède à cela? Sous prétexte qu'un homme égaré qui court à sa perte ne se rendra pas peut-être aux raisons qu'on lui donne, s'abstiendra-t-on de les lui donner? Vous avez imaginé de l'obliger à croire d'abord; à cela il n'y a plus simplement un danger, il y a certitude à peu près qu'il ne se rendra pas.

Le seul moyen est donc de faire appel à sa raison. La raison peut l'éclairer et le convaincre, s'il est droit et sincère. Partez avec lui de principes communs, de principes incontestables et admis par lui comme par vous, de principes rationnels; montrez comment ces principes s'appliquent à la vérification des preuves du christianisme; comment les miracles et les prophéties, et *autres signes semblables* de la révélation, comme dit saint Thomas, sont invinciblement établis par la raison et par la science; il en conclura, à moins qu'il ne soit aveugle ou pervers, qu'il doit croire à la révélation.

C'est le procédé qu'ont suivi dans tous les siècles les docteurs et les théologiens, les polémistes et les prédicateurs, les apologistes et les propagateurs du christianisme.

Saint Thomas a fait un Traité, immortel comme ses autres traités. Il l'a fait *contre les Gentils*, ou plutôt pour les Gentils et pour leur conversion au christianisme. Ces *Gentils* étaient les mahométans, surtout les Maures, et les païens de son temps. Qu'on appelle, si l'on veut, les rationalistes d'aujourd'hui les *païens* du dix-neuvième siècle; ce sont, du moins, de véritables Infidèles, qui ne veulent avoir de commun avec nous que la raison et ses données naturelles. Ils ressemblent donc assez, sous ce rapport, aux *Gentils* de saint Tho-

mas. Voyons son procédé pour les amener à la vérité chrétienne.

« Le but que nous nous proposons dans cet ouvrage, « dit-il, est de montrer, selon nos forces, la vérité « qu'enseigne la foi chrétienne, et de renverser les « erreurs qui lui sont contraires... Mais cette tâche « offre deux difficultés. La première est que nous ne « connaissons pas assez ceux auxquels nous nous « adressons, et leurs erreurs sacrilèges; afin de partir « avec eux de ce qu'ils soutiennent et d'y puiser des « raisons pour détruire leurs erreurs. Car c'est ainsi « que procédèrent les anciens docteurs, pour réfuter « les erreurs des Gentils, dont ils pouvaient bien con- « naître les opinions, ayant été Gentils eux-mêmes ou « ayant vécu parmi les Gentils et appris toutes leurs « doctrines. La seconde est que les uns, comme les « mahométans et les païens, n'ont avec nous aucun « point commun dans l'autorité d'un Livre Sacré d'où « nous puissions partir avec eux pour les convaincre, « comme nous pouvons partir, avec les juifs, de l'An- « cien Testament, et, avec les hérétiques, du Nouveau. « Mais ceux dont nous parlons n'admettent ni l'un ni « l'autre; *c'est pourquoi il est nécessaire d'avoir recours à « la raison naturelle,* qu'ils sont forcés d'écouter, quoique « d'ailleurs la raison soit courte dans les choses divines. « En même temps, à l'aide d'investigations (rationnelles), « nous établirons la vérité capable de réfuter leurs er- « reurs, et nous montrerons comment la vérité de raison- « nement s'accorde avec la foi de la religion chrétienne. »

Il ajoute, un peu plus loin[2] : « D'après ce que nous

[1] L. I, c. II.
[2] *Ibid.*, c. IX.

« avons dit, les vérités divines, que le sage doit étu-
« dier, sont de deux sortes, ainsi que les erreurs qui
« leur sont opposées. Les unes sont accessibles à l'in-
« vestigation seule de la raison; les autres excèdent
« toute industrie de la raison... Pour faire connaître
« les vérités de la première classe, il faut procéder par
« les raisons démonstratives qui puissent convaincre
« l'adversaire. Mais comme la seconde classe de vérités
« n'est pas susceptible de raisons de même genre, on
« ne doit point chercher à convaincre l'adversaire par
« les raisons (intrinsèques); mais se borner à réfuter
« celles qu'il apporte contre ces vérités, car la raison
« naturelle ne peut être contraire à une vérité de foi.
« Le moyen propre de convaincre un adversaire qui nie
« ces vérités, est l'autorité de l'Ecriture (ou de la révé-
« lation), divinement confirmée par les miracles... Nous
« nous proposons donc de procéder de cette manière :
« premièrement, nous tâcherons d'établir les vérités
« que la foi professe et que la raison découvre, en ap-
« portant des raisons démonstratives et probantes,
« dont nous avons puisé quelques-unes dans les livres
« des philosophes et dans ceux des saints, pour confir-
« mer la vérité et convaincre les adversaires. Ensuite,
« passant de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins,
« nous ferons connaître les vérités qui surpassent la
« raison, en réfutant les objections des adversaires et
« en appuyant les vérités de la foi de raisons et d'auto-
« rités, selon les forces que Dieu nous donnera. »

Commencer par les vérités de l'ordre naturel, et les démontrer à l'adversaire par les seules forces de la raison, pour le conduire de là aux vérités surnaturelles fournies par la révélation, voilà la marche suivie par saint Thomas et par les théologiens de tous les siècles.

Grâce à Dieu, le zèle ne manque pas absolument aujourd'hui pour éclairer et convaincre les incroyants, les *infidèles* du dix-neuvième siècle. Ignore-t-on la méthode du grand docteur catholique, ou espère-t-on faire mieux que lui en prenant une méthode toute contraire, une méthode impossible?

CHAPITRE III.

CE QUE PEUT LA RAISON QUI RECONNAIT LA RÉVÉLATION SANS AUTRE RÈGLE DE CROYANCE.

Les individus et les peuples qui admettent la révélation et connaissent ses enseignements divins, possèdent un avantage immense, inappréciable. La révélation leur donne les vérités supérieures qui sont, de leur nature, surnaturelles; elle leur donne aussi les vérités religieuses même de l'ordre naturel, et tous les grands principes de la morale, d'où les devoirs particuliers découlent. Or, si l'on remarque l'influence directe, nécessaire, continue, que les principes moraux et religieux doivent exercer sur la meilleure partie de la métaphysique, de la psychologie, des sciences historiques et de plusieurs autres sciences, on comprendra de quel secours est pour l'esprit humain le dépôt de la révélation.

Mais il ne suffit pas de posséder cet avantage immense; il s'agit surtout de savoir en profiter, et d'en recueillir tous les bénéfices. Or, un danger se présente, un danger imminent. Il est à craindre que tous les esprits n'acceptent pas ou ne conservent pas avec le même soin chacun des enseignements divins; il est à craindre qu'ils ne les comprennent pas de la même manière, et

qu'ils leur donnent des significations très-diverses. Et si l'on suppose une révélation éloignée, si l'on suppose des enseignements nombreux, auxquels chacun a pu donner son interprétation propre et contraire à celle que les autres leur ont donnée; auxquels, pendant des siècles, la légèreté ou l'insouciance, la bizarrerie ou la vanité ont pu retrancher, ajouter, changer à leur gré; des enseigements que chaque génération, enchérissant sur les interprétations et les altérations des générations passées, peut dénaturer encore et surcharger des travestissements les plus arbitraires; il est immanquable qu'il n'arrive bientôt une confusion extrême, une ignorance absolue de ce qui est révélé et de ce qui ne l'est pas, et que le bienfait divin soit aussi nul pour les hommes, que s'il n'avait pas existé.

Quels ont été les moyens providentiels fournis aux hommes pour échapper à ce danger et à ce malheur?

La révélation primitive fut confiée au premier homme; et, plus tard, à Noé, le second père du genre humain. Ils la firent connaître à leurs descendants; et, après eux, chaque père de famille fut naturellement chargé de la transmettre de même à ses enfants, dont l'instruction morale et religieuse était un de ses devoirs les plus sacrés. On aperçoit déjà la possibilité de nombreux dangers, de négligences coupables, d'omissions funestes; et la crainte commence à s'emparer du lecteur. Mais il doit remarquer que cette révélation primitive renfermait un nombre d'articles très-restreint, comparativement aux révélations postérieures, et que dès lors, ses enseignements étaient bien plus faciles à retenir et à transmettre. Outre les vérités morales et religieuses de l'ordre naturel, que la raison seule pouvait d'autant mieux conserver qu'elle aurait pu par

elle-même, à la rigueur, les connaître et les enseigner, la théologie ne compte guère à cette époque d'autre dogme nécessaire à transmettre, que la promesse d'un rédempteur futur pour le salut de tous. Or, ce dogme, avec celui de la chute qu'il rappelait et de l'état élevé d'où l'homme était déchu, avait quelque chose d'assez frappant et d'assez important pour que chacun s'empressât de le recueillir et de le confier à la postérité. De plus, il est de fait qu'à ces époques primitives, les hommes, et surtout les patriarches, étaient fréquemment favorisés des entretiens célestes, qui rappelaient et maintenaient les dogmes révélés, et par eux les autres vérités nécessaires. Les patriarches, durant leur longue carrière, étaient fidèles à communiquer à leurs nombreux enfants ces enseignements divins, et rien ne semblait manquer pour perpétuer le bienfait de la révélation.

Et cependant, que voyons-nous? Noé s'était endormi avec ses pères, et à peine quelques générations lui ont succédé, que les hommes oublient Dieu, son culte et ses enseignements. Pour remédier à cet égarement, coupable sans doute et volontaire, mais trop réel et trop universel, Dieu se révèle de nouveau à un homme selon son cœur, et lui confie de nouveau, à lui et à sa famille, ses enseignements et ses promesses.

Abraham devient le père des seuls croyants. Car les autres hommes ne le sont plus ou cessent bientôt de l'être. Les chefs de famille oublient ou méprisent à l'envi leur devoir le plus sacré; le monde s'abandonne à l'indifférence des choses de Dieu, et ne montre nul souci de retenir la chaîne des traditions divines, qui va se briser. Elle se brise en effet, et aucune trace n'en reste plus, qui soit reconnaissable et suffisamment vi-

sible pour ces nations aveugles. Non-seulement elles ont perdu ce que l'homme n'avait pu connaître que par la révélation, mais elles méconnaissent les vérités les plus évidentes à la raison, et se plongent dans les erreurs et les désordres les plus contraires à la nature.

Au milieu de cette masse perverse et corrompue, il peut se rencontrer, sans doute, quelque esprit sincère et généreux. Le salut n'est point impossible pour lui, car il n'est impossible pour aucun homme sur la terre. S'il ignore, sans sa faute, la promesse du rédempteur par lequel il doit être sauvé; s'il reconnaît au moins un Dieu suprême, juste rémunérateur dans une autre vie[1]; et qu'il soit en tout fidèle aux enseignements de sa raison, comme aux inspirations de sa conscience; la bonté divine, qui ne fait défaut à personne, suppléera ce qui lui manque d'indispensable. Mais toujours est-il qu'au milieu de ces nations infidèles et prévaricatrices, il ne peut plus distinguer et reconnaître les enseignements divins; et que la révélation est pour lui à peu près aussi nulle qne si elle n'avait jamais été.

Tel fut le sort de la révélation abandonnée aux soins de la raison humaine.

Cependant, la famille d'Abraham était bientôt devenue un peuple. Constamment favorisée des apparitions célestes, elle avait, à l'aide d'un tel secours, conservé la vraie foi, la connaissance du vrai Dieu et du rédempteur promis. Mais avant de la constituer en corps de nation, Dieu voulut lui accorder une révélation nouvelle, une révélation écrite, pour être mieux conservée; une révélation plus complète, et comprenant les dogmes

[1] Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit. — Hebr. XI, 6.

à croire, la morale à pratiquer et le culte à exercer. Pour veiller au dépôt des enseignements révélés, pour les expliquer et les enseigner au peuple, c'est-à-dire aux grands et aux petits, un corps de prêtres fut divinement établi, le sacerdoce aaronique. D'ailleurs, Dieu s'expliquait lui-même, et rendait ses oracles dans le Saint des Saints. Mais surtout, il envoyait, presque régulièrement, des prophètes surnaturellement inspirés, qui prouvaient leur mission extraordinaire par des miracles, et qui rappelaient la nation au sens et à l'observation de la loi. Ainsi l'explication des Ecritures et de la révélation fut toujours soustraite à l'arbitraire; et toute altération se trouvait sagement prévenue. A la fin, lorsque le ministère des prophètes eut cessé, les scribes, les pharisiens et les docteurs de la loi mêlèrent aux prescriptions divines leurs inventions propres, et mirent souvent à la place de la parole de Dieu des traditions et des doctrines humaines; comme Jésus-Christ le leur reproche hautement [1]. Mais il est à remarquer, suivant les théologiens, que ces inventions particulières et ces altérations hypocrites n'étaient point tolérées dans l'enseignement public et officiel, et que, jusqu'à la fin, cet enseignement, grâce à la surveillance établie, se conserva pur dans la chaire de Moïse. Jésus-Christ disait lui-même : « Les scribes et les pharisiens sont « assis dans la chaire de Moïse, faites donc et observez « *tout ce qu'ils vous diront*, mais ne faites pas ce qu'ils « font [2]. »

[1] Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Matth. xv, 3. — Relinquentes enim mandatum Dei tenetis traditionem hominum... docentes doctrinas et præcepta hominum. Marc. vii, 7, 8.

[2] Matth. xxiii, 2.

La révélation mosaïque n'était que pour préparer la révélation chrétienne. Celle-ci fut le terme et le complément de toutes les révélations antérieures, et les surpassa toutes par la sublimité comme par l'étendue de ses enseignements. Jésus-Christ, Dieu-homme, s'autorisant par des miracles de tout genre, développa sa doctrine pendant trois ans à ses apôtres et à ses disciples. Mais Jésus-Christ a-t-il livré au monde sa doctrine une fois enseignée, laissant à chacun le soin de l'étudier et de la comprendre, de l'appliquer et de la transmettre ? Ou bien, a-t-il établi une autorité chargée de l'enseigner, de l'interpréter, et dont l'interprétation fasse loi pour tous les chrétiens ?

Sur cette question si grave il faut consulter l'histoire et les faits.

D'abord, voici un corps de pasteurs, ayant à leur tête un chef suprême, qui affirme, et qui a toujours affirmé depuis Jésus-Christ, avoir reçu de lui la mission expresse, non-seulement d'enseigner et de propager ses enseignements divins dans toute la suite des siècles, mais de les conserver purs et de les interpréter sous l'assistance de Dieu même. Ce tribunal existe depuis l'origine, et s'est maintenu jusqu'à nos jours, définissant, décidant sur l'identité, sur le sens et la portée des enseignements divins, sans avoir jamais émis une décision erronée. Voilà, sans doute, un fait capital et qui mérite notre attention au suprême degré.

Que s'est-il donc passé à l'origine, toujours d'après l'histoire ?

Voici ce que l'histoire, connue de tous, nous raconte. Jésus-Christ a établi ses ministres pasteurs et docteurs : pasteurs, pour gouverner; docteurs, pour enseigner, nterpréter et décider. Parlant à ces doct eurs, avant de

les quitter, il leur dit : « Allez, enseignez toutes les na-
« tions, leur apprenant à observer tout ce que je vous
« ai confié; voilà que je suis avec vous (enseignants),
« jusqu'à la consommation des siècles [1]. Je prierai mon
« Père, et il vous donnera un autre consolateur, pour
« demeurer avec vous à jamais, l'esprit de vérité; il
« demeurera avec vous et sera en vous [2]. Lorsque l'es-
« prit de vérité sera venu, il vous enseignera toute
« vérité. Comme mon Père m'a envoyé, je vous en-
« voie [3]. Qui vous écoute, m'écoute, et qui vous mé-
« prise, me méprise. Mais celui qui me méprise, mé-
« prise celui qui m'a envoyé [4]. Si quelqu'un n'écoute
« pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et
« un publicain [5]. »

L'Eglise ainsi fondée, et son infaillibilité garantie, les apôtres et leurs successeurs se chargent de la doctrine révélée, et la portent aux extrémités de la terre. Ils n'avaient encore rien d'écrit, aucun livre des Evangiles; et cependant ils possédaient la doctrine, ils l'interprétaient, ils jugeaient et décidaient tout ce qui avait rapport à cette doctrine. D'après la critique historique la plus fondée, le premier des évangélistes ne commença à écrire que huit ou dix ans après l'ascension de Jésus-Christ au ciel. C'est ce que marque Eusèbe; d'autres, s'appuyant sur saint Irénée, croient qu'il écrivit beaucoup plus tard. Le dernier Evangile ne fut composé par saint Jean qu'à la fin du premier siècle. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que les écrivains sacrés

[1] Matth. cap. ult.
[2] Joan. XIV, 16, 17.
[3] Act. XVI, 13. — XX, 21.
[4] Luc. X, 17.
[5] Matth. XVIII, 16.

n'ont point entrepris d'écrire le code complet de la doctrine de Jésus-Christ; et, par le fait, ils ne l'ont point comprise tout entière dans leurs livres. Ils ont voulu simplement, quand les circonstances et les besoins des fidèles l'ont demandé, donner un récit abrégé de la vie, des actions et des paroles du Sauveur. Ces récits historiques, divinement inspirés, touchaient nécessairement au dogme, et rapportaient la plupart des enseignements du Christ. L'Eglise reçut les livres qui les contenaient, les approuva et les adopta, y reconnaissant sa propre doctrine, la doctrine que depuis longtemps elle prêchait de la part de Jésus-Christ. L'Eglise n'a pas pris sa doctrine dans les Evangiles, elle a pris et reçu le livre des Evangiles parce qu'elle y a vu sa doctrine et son enseignement.

Voilà les faits; l'hérésie essaye en vain de les méconnaître. L'Eglise est établie par Jésus-Christ, juge infaillible de la révélation, écrite ou non écrite. Il y a vérité révélée, là où l'Eglise prononce qu'il y a vérité révélée, et dans le sens qu'elle le prononce.

Mais à cette question de fait, vient s'en joindre une autre, qu'on pourrait appeler la question de droit.

L'Eglise est instituée juge suprême de la doctrine révélée; un tribunal infaillible est établi et ses décisions obligent tous les chrétiens. Mais jusqu'à quel degré cette institution était-elle nécessaire? Et aujourd'hui même qu'elle subsiste, la raison humaine peut-elle, sans avoir recours à ce tribunal, connaître la révélation et les enseignements divins et en tirer les conséquences qu'elle jugera en découler?

C'est ainsi que revient la question de savoir ce que peut la raison humaine avec le secours de la révélation, sans autre règle de croyance.

Ici encore, nous nous en apercevons à regret, nous avons en face de nous deux exagérations opposées, que nous sommes loin de mettre sur le même rang, mais qui ont, l'une et l'autre, leurs dangers, quoique divers, et qui doivent être combattues l'une et l'autre.

Les protestants, pour nier plus à leur aise l'autorité de l'Eglise en ces matières, prétendent que cette autorité de décision sur les doctrines révélées est inutile; que l'esprit de chacun suffit à cette tâche, et qu'en lisant la Bible, la raison de chaque homme peut comprendre l'enseignement divin, en saisir le sens et la portée, en déterminer les applications et les conséquences. C'est l'erreur des protestants; un tel langage n'étonne plus dans leur bouche. Ce qui étonne davantage, c'est de voir, aujourd'hui plus qu'à d'autres époques, un certain nombre de catholiques affecter une tendance plus ou moins marquée pour ces allures protestantes. Oui, l'esprit protestant les gagne à leur insu. Ils ne nient pas l'autorité de l'Eglise, puisqu'ils sont catholiques; ils n'ignorent nullement qu'elle possède l'infaillibilité pour décider ces sortes de questions. Mais ils s'imaginent volontiers qu'ils peuvent aussi par eux-mêmes beaucoup plus qu'on ne le prétend; qu'ils sont capables de presque se suffire. Ils ont leur Bible, ils savent lire et comprendre; on ne leur a jamais refusé l'intelligence et le jugement. Ce qu'ils jugent est donc bien jugé, ce qu'ils comprennent est bien compris. Qu'est-il besoin, pour eux du moins, de consulter l'Eglise et d'attendre ses décisions? Voilà, non le protestantisme, mais l'esprit protestant en germe.

Mais d'un autre côté sont des catholiques ardents, qui se portent à l'extrême tout opposé. Car, chez nous, il y a des esprits pour tous les extrêmes. Cette école

catholique de nouvelle date admet avec empressement l'autorité de l'Eglise et de son auguste chef. Elle proclame le besoin, la nécessité de cette autorité en matière doctrinale. Et même, à ses yeux, cette nécessité est telle, que personne, sans l'autorité de l'Eglise, ne peut connaître l'enseignement divin, ni s'assurer de rien dans la doctrine révélée. On sait comment, pour convaincre les protestants et les forcer à se rendre, elle leur démontre l'impuissance absolue de leur raison individuelle à expliquer un texte révélé, ou à s'assurer de la révélation elle-même. Il n'y a, pour connaître la révélation et la doctrine révélée, de certitude d'aucune espèce que dans l'autorité de l'Eglise. C'est pourquoi elle dit hardiment au protestant : Croyez à l'Eglise, ou vous serez sceptique en christianisme. D'où il suit qu'il faut commencer par l'Eglise, et croire à l'Eglise avant de pouvoir avec certitude croire à la révélation.

Le zèle le plus pur a quelquefois ses excès, et alors il n'est pas selon Dieu.

Qu'on ne puisse croire à la révélation que sur le témoignage de l'Eglise, et après avoir reconnu son autorité infaillible, c'est ce qu'on persuadera difficilement; d'autant plus que l'autorité divine de l'Eglise n'est fondée elle-même que sur la révélation. L'infaillibilité de l'Eglise est un Article de foi qui doit être cru, comme tous les autres, parce que Dieu l'a révélé. Il est donc assez juste de partir de la révélation, pour arriver à l'autorité de l'Eglise et à son institution divine.

On a cru voir cette méthode condamnée dans un texte de saint Augustin, qui dit[1] : *Ego verò Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctori-*

[1] L. Contra Epist. fundam, c. v.

tas. Voici le sens véritable de ces paroles si souvent alléguées. Les manichéens, contre lesquels disputait le saint docteur, lui opposaient leur livre doctrinal, qu'ils mettaient au même rang que les quatre Evangiles. Ce livre s'appelait *Epistola fundamenti*, et commençait ainsi : *Manichæus apostolus Jesu Christi, providentia Dei patris*... Saint Augustin rejette ce livre prétendu évangélique, et le regarde comme apocryphe, par cette raison que l'Eglise ne l'a jamais reconnu ni admis au nombre des Evangiles : « Car, ajoute-t-il, je ne croirais pas à l'Evan-« gile, si je n'y étais déterminé par l'autorité de l'Eglise « catholique, » qui m'apprend d'une manière certaine quels sont, dans la Bible, les livres authentiques et ceux qui ne le sont pas. S'ensuit-il qu'on ne puisse connaître la révélation, avant de croire à l'autorité surnaturelle de l'Eglise? Saint Augustin ne dit pas, et on ne trouvera pas dans ses ouvrages un endroit où il dise : Je ne croirais pas à la révélation, si je n'y étais déterminé par l'autorité de l'Eglise. Il dit : Je ne croirais pas au livre des Evangiles, si je n'avais l'Eglise pour me dire quels sont les livres qui contiennent la vraie révélation et quels sont ceux qui ne sont pas de véritables Evangiles.

Et encore, dans la pensée du saint docteur, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse jamais connaître d'une manière certaine l'authenticité, la vérité d'aucun fait et d'aucun enseignement contenu dans le livre même des Evangiles, sans l'autorité infaillible de l'Eglise. Par quel moyen le pourra-t-on ? Par le témoignage naturel de l'histoire, par le caractère et l'importance des faits évangéliques ; par la vive attention qu'ils excitèrent en tout temps et dès l'origine, par le nombre et les qualités éminentes de ceux qui les adoptèrent, qui les défen-

dirent au prix de leur sang, etc. N'a-t-on jamais pris connaissance de la manière dont les théologiens et les apologistes établissent invinciblement soit l'existence de la révélation et la divinité du christianisme, soit l'authenticité et la véracité du récit évangélique, sans appuyer aucunement leurs preuves sur l'autorité surnaturelle de l'Eglise?

Il n'est donc pas toujours rigoureusement besoin de l'autorité de l'Eglise, pour connaître d'une manière certaine la révélation, pour en connaître au moins quelques parties et pour être obligé d'y croire. Quelle que soit la manière dont l'homme apprenne que Dieu a parlé, qu'il soit témoin oculaire des miracles opérés et de l'accomplissement des prophéties, ou qu'il les constate dans l'histoire sérieusement vérifiée; cela suffit également pour l'assurer de la parole de Dieu et pour l'obliger à y croire. Le premier homme reçut une révélation, les patriarches en reçurent dans la suite, et principalement Abraham et Moïse. Comment firent-ils pour s'assurer de cette révélation et pour l'accepter? Devaient-ils rester incertains, sous prétexte qu'ils n'avaient, pour en juger, que leurs sens, leurs yeux, leurs oreilles, et finalement, leur raison individuelle essentiellement faillible? Et leurs enfants, comment connurent-ils cette révélation accordée à leurs pères, sinon par un témoignage humain, par un témoignage certain, sans doute, mais faillible de lui-même? Aujourd'hui encore, il n'importe quels soient les moyens qui vous transmettent la révélation; dès lors que vous la connaissez, vous devez croire. L'avantage inappréciable du catholique est d'avoir dans le tribunal de l'Eglise une autorité infaillible, révélée elle-même, qui lui marque d'une manière positive ce qui est révélé et le sens précis de ce

qui est révélé. Mais pense-t-on que les protestants, par exemple, puisque c'est à leur sujet qu'on a soulevé ces difficultés, pense-t-on que les protestants, qui ne croient pas à l'autorité de l'Eglise ou qui ne la connaissent pas, ne puissent connaître d'une manière certaine que Dieu a parlé par Jésus-Christ, que l'ensemble de la doctrine chrétienne est une doctrine révélée? Pour l'intelligence même de la révélation, pense-t-on qu'ils ne puissent, par un examen sérieux, par le raisonnement, par leur raison individuelle, puisqu'il faut dire le mot, acquérir sur le sens d'aucun texte et d'aucune parole révélée une certitude suffisante pour croire? Le prétendre, avec les partisans excessifs de l'autorité, ce serait condamner tous les théologiens et tous les docteurs catholiques qni rappellent sans cesse les hérétiques et les dissidents aux textes mêmes de la Bible, les discutant avec eux, et prouvant par ces textes seuls, d'une manière invincible, les dogmes contestés et l'autorité elle-même de l'Eglise. N'est-ce pas là ce que nous recommandait le docteur angélique il n'y a qu'un instant? « Contre les juifs, dit-il, nous pouvons « argumenter avec l'Ancien Testament, et, contre les « hérétiques, avec le Nouveau. » Et il regrette de n'avoir pas un moyen semblable pour convaincre les Gentils.

S'il est incontestable que l'Eglise nous donne la certitude absolue du sens des textes de la Bible, il est vrai aussi que le texte de la Bible, sincèrement examiné, peut, en plus d'un cas, donner une certitude suffisante pour croire, et spécialement pour croire l'autorité de l'Eglise. « Si quelqu'un, dit Bossuet, reçoit l'Ecriture, « par l'Ecriture je lui prouverai l'Eglise. Qu'il recon- « naisse l'Eglise, par l'Eglise je lui prouverai l'Ecri- « ture. » Et ainsi la raison, pour connaître la révélation

et ses enseignements, peut quelque chose, avant de consulter l'autorité de l'Eglise.

Voilà pour les traditionalistes.

Maintenant, nous nous tournons d'un autre côté, vers des adversaires bien plus dangereusement abusés, vers les protestants; et aussi vers certains catholiques qui ont dans leurs lumières personnelles une confiance excessive.

De ce que nous avons dit, faut-il conclure que la raison est capable par elle-même, par l'examen et par l'étude, de connaître toujours avec certitude ce qui est révélé et ce qui ne l'est pas, de saisir le sens réel de chacun des textes de la Bible, d'en comprendre la portée et toutes les conséquences? La raison se suffit-elle à elle-même pour tirer de l'enseignement divin tout ce qu'il renferme, rien que ce qu'il renferme? Et une fois en possession de ce trésor, avec ce flambeau céleste à la main, l'homme pourra-t-il marcher avec assurance dans le chemin du progrès moral et scientifique?

D'abord, quand tout cela serait possible à la raison humaine, il ne s'ensuivrait pas qu'elle y parvînt jamais. Nous l'avons démontré, la raison ne fera jamais tout ce qui lui est possible. L'homme suivant sa raison jusqu'au bout, comme Fénelon l'a observé avec beaucoup de vérité, c'est une utopie et un roman rationaliste.

Ensuite, quand quelques esprits exercés, sérieux et appliqués, parviendraient à s'assurer par eux-mêmes de la révélation et de tout ce qu'elle renferme, cela est-il possible à tous? Cela est-il possible au grand nombre, aux esprits légers ou distraits par la passion, par les affaires, par les besoins de la vie, etc.?

Mais ne parlons que des hommes de savoir et de loi-

sir; car il n'y a guère que ceux-là qui s'imaginent n'avoir besoin d'aucun secours dans l'étude de la religion. Comment s'y prendront-ils pour connaître au juste, ni plus ni moins, tout ce qui est révélé? Il est de fait que tout ce qui est révélé n'est pas écrit dans la Bible : comment parviendront-ils à distinguer avec certitude les traditions divines de celles qui ne le sont pas? En ce moment même, et depuis quelques années, une grande enquête est ouverte dans le monde catholique sur un point longtemps douteux de la tradition sacrée, sur le point de savoir si la Mère de Dieu fut elle-même conçue sans péché et préservée de la tache originelle. Cette question n'est point résolue d'une manière péremptoire dans l'Evangile ni dans aucun des livres de la Bible. Comment la résoudre sans une décision de l'Eglise rendue sous l'assistance de l'Esprit saint? Dans la suite des siècles on allègue, pour et contre, à tort ou à raison, des savants et des saints : comment le premier individu s'y prendrait-il aujourd'hui pour découvrir clairement lesquels furent dans le vrai; pour découvrir si ceux qui dans le passé embrassèrent ce dogme avec amour, ont embrassé une vérité révélée ou une pieuse exagération? Comment s'y prendrait-il pour connaître certainement quel fut à ce sujet le sentiment réel de la tradition catholique?

Mais, pour ce qui est contenu même dans l'Evangile et les autres livres de la Bible, est-il donc si aisé d'acquérir là-dessus, par l'étude et par l'examen, une certitude complète, universelle? Comment démontrer seulement l'authenticité de toutes les parties de la Bible, telle que nous la possédons aujourd'hui, et s'assurer que les siècles n'y ont rien ajouté, rien retranché de substantiel? Qu'on interroge sur ce point les savants

de l'Allemagne et ses exégètes les plus laborieux. Que disent ceux-mêmes qui croient encore à la révélation? Il n'en est pas un qui ne déclare, toute recherche finie, que le tout, à ses yeux, est loin d'être également authentique, également respectable. Celui-ci excepte dans un livre une partie, celui-là excepte le livre tout entier, jusqu'à ce que le doute plane sur tous les livres et sur toutes leurs parties, et que la Bible n'offre rien de plus certain, dans son origine et dans sa composition, que les ouvrages d'Homère ou le Zend-Avesta.

Lors même qu'ils sont parvenus à reconnaître un livre comme suffisamment authentique, il leur reste une autre difficulté, qui n'est pas la moindre, celle de trouver et d'établir le sens de chaque passage, sens littéral ou figuré, réel ou allégorique, etc. Pour y parvenir, les savants les plus consciencieux du protestantisme ont mis en œuvre toutes les ressources de la critique historique et littéraire, de l'exégèse et de la philologie. Ils ont recours aux *orientalismes;* cherchent des affinités dans les autres langues contemporaines; comparent le style de l'auteur sacré avec le style et la manière des auteurs profanes; et, quand il faut conclure sur la signification d'un livre ou d'un chapitre, chacun présente son explication, opposée à celle de tous les autres. Presque tous les textes de la Bible sont autant d'énigmes où chaque penseur découvre un sens différent, selon les lumières qu'il croit avoir, le point de vue où il se place, et le mobile qui le pousse, quelquefois à son insu. Mais il est un point final et commun où généralement tous aboutissent : n'ayant pour expliquer la Bible et ses difficultés que la raison et ses lumières naturelles, ils sont conduits à n'admettre aucun sens que ne puisse comprendre la raison. Dès lors,

plus de mystères; les paroles qui les expriment s'interprètent naturellement. Plus de miracles, plus d'inspiration, plus de merveilleux d'aucun genre; le naturalisme pur, universel, et la Bible ramenée au niveau d'un chef-d'œuvre de l'esprit humain, dans lequel cependant, comme dans tous les livres, il y a un triage à faire entre ce qui est vrai et ce qui peut être faux.

Sur ces perplexités du protestantisme, et son scepticisme à l'endroit de nos livres sacrés, il faut entendre les aveux découragés d'un protestant illustre de notre époque. « Le mal fait de continuels progrès, s'écrie-t-il « dans un récent ouvrage[1]. Je peux l'affirmer, car voilà « quatre à cinq ans que je le suis pas à pas, m'infor- « mant avec scrupule de ses diverses manifestations; « lisant, écoutant, observant, et toujours plus frappé « des envahissements de la nouvelle école. Les hommes « qui professent la certitude absolue du Canon et l'in- « faillibilité de l'Ecriture se comptent aujourd'hui aisé- « ment. Ceux qui proclament les droits de la critique « et qui reconnaissent des erreurs dans la Bible abon- « dent partout. Quant aux écoles de théologie d'où sor- « tiront ceux qui prêcheront demain l'Evangile, il est « impossible de n'être pas consterné lorsque l'on con- « sidère l'opinion qui y règne. J'ai lu une centaine de « thèses de Montauban et de Strasbourg, et j'ai frémi de « voir qu'à peu d'exceptions près, ces futurs pasteurs « se rattachaient aux diverses tendances de l'Allemagne. « En général, Néander est leur modèle... Le savant et « loyal Michaëlis pensait que le Pentateuque avait bien « une origine mosaïque, mais qu'il renfermait des in-

[1] *Les Ecoles du doute et l'école de la foi*, par le comte Agénor de Gasparin.

« terpolations. Selon les gens hardis, le Pentateuque « n'est qu'un recueil provenant de divers auteurs, de di- « verses époques et de matériaux hétérogènes. On a « appliqué au livre de Josué l'hypothèse des fragments. « On a prétendu retrancher plusieurs chapitres du livre « des Juges; Esther est devenu une légende juive. On « a contesté le livre d'Esdras et plusieurs chapitres de « Néhémie. Pour Isaïe, on lui conteste les vingt-six der- « niers chapitres, ceux qui renferment les grandes pro- « phéties sur le Messie. A entendre les uns, l'auteur « du livre de Daniel est tout simplement un imposteur; « selon les autres, il n'a pas voulu tromper, et ce n'est « pas sa faute si la superstition lui a attribué une auto- « torité à laquelle il ne prétendait pas. Le livre de Jo- « nas n'est qu'une légende écrite par un homme de « mauvais goût. Job est une fiction poétique. On accuse « l'Ecclésiaste de sadducéisme. On rejette purement « et simplement le Cantique des Cantiques... C'est une « guerre à tous les livres, à tous les dogmes, à tous « les miracles, à toutes les prophéties de l'Ancien Tes- « tament. La critique de la nouvelle école porte une « main audacieuse sur l'Ancien Testament et sur le « Nouveau. Avec elle, vous avez autant de Bibles que « de docteurs: l'un retient ce que l'autre rejette; il y a « des moments où le volume s'augmente, et d'autres où « il doit s'arrêter; et, à vrai dire, la question n'a pas « pour eux l'importance qu'elle aurait pour nous, car « les livres admis ne sont pas à leurs yeux des livres « divinement inspirés. Ce sont des documents fort im- « parfaits. Le rationalisme supra-naturaliste (qui croit à « une certaine action providentielle sur la composition « des Ecritures) n'est pas beaucoup plus respectueux que « le rationalisme de la nouvelle école, pour le Canon

« des deux Testaments. Il est, à la vérité, plus réservé,
« il se contente d'un petit nombre d'exclusions ; et quel-
« quefois il est assez modéré pour n'exprimer que des
« doutes. Mais leur prétention est la même. Quoiqu'ils
« admettent une certaine action providentielle, le Ca-
« non des livres de la Bible est, selon eux, le résultat
« du travail des hommes ; on a pu se tromper en le for-
« mant, donc l'on peut et l'on doit travailler à en recti-
« fier les erreurs. C'est ce qu'établit en termes exprès
« M. Cellérier (professeur d'Ecriture sainte à Genève).
« Il n'y a eu, dit-il, qu'une œuvre providentielle et non
« miraculeuse ; les causes secondes ont librement agi,
« et la faiblesse humaine a pu amener l'erreur. L'erreur
« qui règne dans l'Eglise nationale de Genève est si
« énorme que, ne pas la signaler, ce serait s'en rendre
« complice. Les fondements mêmes de l'Evangile sont
« journellement renversés en son nom. La Bible est en-
« core la parole de Dieu aux yeux des masses. Il existe
« maintenant une croyance générale à l'autorité des
« Ecritures qui préserve les ignorants et contient les
« savants eux-mêmes. Jusqu'à présent, la croyance gé-
« nérale des peuples arrêtait les docteurs... Mais, je
« n'hésite pas à le dire, si jamais une pareille définition
« des Ecritures achevait de descendre du cabinet des
« théologiens dans les peuples des églises, nous assis-
« terions à des saturnales de rationalisme auxquelles
« on ne saurait penser sans frémir. »

Dans le protestantisme actuel, il faut bien distinguer ceux qui raisonnent et ceux qui pratiquent.

Parmi ces derniers, nous comptons les ministres du culte, les pasteurs, et ceux qui fréquentent régulièrement leurs temples.

De ces *fidèles*, nous ne pensons pas qu'il y en ait

beaucoup qui se rendent compte de leur croyance, et en examinent sérieusement les motifs et la base; sauf peut-être quelques femmes savantes qui raisonnent beaucoup, et avec tout l'entêtement dont elles sont capables, pour s'affermir de plus en plus dans leur parti pris. Tous les autres généralement, quand ils sont de bonne foi, pratiquent la religion parce qu'ils la supposent suffisante, et parce qu'enfin il leur en faut une.

Aux ministres aussi, il en faut une; et surtout à eux. C'est à ceux-là surtout et à leur raison que nous voudrions parler. Que pensent les ministres protestants de leur religion, du christianisme et de la Bible? Ils prêchent le saint Evangile et le proposent au respect de leurs ouailles, mais sont-ils d'accord sur ce qu'il enseigne? En est-il deux qui voient le même dogme et le même sens dans les passages réputés les plus importants? Les ministres de l'Allemagne viennent de se réunir à Berlin. Sur quoi se sont-ils accordés réellement? Pour faire quelque chose cependant, ils sont revenus trois cents ans en arrière, et sont convenus « d'embrasser de cœur et de confesser de bouche la confession » d'Augsbourg. Mais « ils ajoutent à ce témoignage la déclaration que, *pris individuellement*, ils restent fermement attachés à leurs confessions particulières, non moins qu'unis ils adhèrent à leur accord, et qu'ils n'entendent rien changer à la manière (contradictoire) dont les luthériens, les réformés et ceux de l'*union* envisagent l'article 10 de cette confession (sur la présence réelle de Jésus-Christ), non plus qu'au caractère spécial des paroisses réformées qui n'ont jamais considéré la confession d'Augsbourg comme leur symbole. » C'est-à-dire, en deux mots et beaucoup plus clairement, comme le fit observer sur-le-champ un ora-

teur de la diète, M. Thesmar, de Cologne : « Nous dé-
« clarons nous accorder sur tous les points... où nous
« ne sommes pas en désaccord. »

Que signifie la déclaration de Berlin? Est-elle sérieuse? Et, au cas où elle signifie quelque chose, qu'arriverait-il si un ministre allemand déclarait maintenant ne vouloir « ni embrasser de cœur ni professer de « bouche » la célèbre confession avec tous les articles de foi qu'elle renferme? Serait-il, pour ce seul fait et pour cette divergence d'opinion, excommunié par les autres et chassé de ses fonctions? Non, croyons-nous; pas plus que ce pasteur protestant d'Angleterre qui, niant en face de son évêque le premier des sacrements auquel il refuse toute vertu sanctifiante, n'en est pas moins confirmé dans ses fonctions, avec charge d'âmes, et n'en touche pas moins les appointements qui y sont attachés.

Voilà où en sont les ministres eux-mêmes du culte protestant. Et s'ils ne craignaient le scandale et le mépris de l'Europe, s'ils n'avaient en face d'eux l'inflexible dogme catholique, dont ils auraient honte encore de trop s'éloigner, plusieurs ne tarderaient pas à abandonner toute formule de croyance, à prendre hautement pour eux-mêmes et à proclamer pour tous cette liberté de croire ou de ne pas croire qu'osèrent reconnaître un jour, sur les principaux dogmes du christianisme, les ministres de Genève, en décrétant, dans un statut fameux [1], l'abstention et le silence sur la divinité de Jésus-Christ, sur le péché originel et sur la grâce.

Nous nous sommes souvent demandé ce que les ministres protestants répondraient à un de leurs adminis-

[1] 3 mai 1817.

trés qui s'adresserait à eux pour avoir la permission de juger la Bible et de faire sa religion comme il veut et comme il l'entend. Mais nous nous sommes demandé surtout quelle doit être la position de ces ministres eux-mêmes vis-à-vis de leur Eglise. Il nous semble difficile qu'en prêchant les dogmes qu'on est convenu de prêcher dans leurs temples, ils n'aient jamais aucun doute sérieux sur ces dogmes ou sur le fondement qu'on leur donne dans l'Evangile. Il nous semble difficile, disons même impossible, qu'ils soient tous uniformément si convaincus de tout ce qu'ils prêchent, de tout ce qu'on leur fait prêcher, qu'aucun d'entre eux n'ait jamais sur aucun point une opinion, une manière de voir contraire à celle des autres. Et nous serions désireux de savoir comment ils s'y prennent dans ces cas difficiles. En pareille circonstance, le prêtre catholique ne saurait être embarrassé : il a, pour fixer son doute ou redresser son opinion, un tribunal infaillible. En tout le reste, pour toutes les explications secondaires où ce tribunal ne prononce pas, la liberté demeure à tous, et ne saurait aller bien loin. Mais le ministre protestant ne peut, sans cesser d'être protestant, admettre aucune autorité pour juge en matière doctrinale, même sur les points les plus fondamentaux. Que fera-t-il donc, s'il pense sur un point différemment de son Eglise? Prêcher le contraire de ce qu'elle prêche, ce serait le scandale, ce serait le schisme, avec l'éclat de la rupture et de la séparation. Continuer à prêcher comme les autres quand on a une conviction contraire, une conviction arrêtée et que l'on croit vraie, ce serait lâcheté et hypocrisie. Ce serait, dit M. de Gasparin, « un temps honteux, où régnerait, au sujet de la Bible « (et de tout dogme), une sorte de mensonge latent et

« convenu. On traiterait le saint livre avec respect, on « le laisserait sur les chaires, on dirait en l'ouvrant : « *Nous allons lire la parole de Dieu*, et l'on sous-enten- « drait : *Si tant est qu'il y ait quelque parole de Dieu dans « les versets que je vais lire*[1]. » Et cependant c'est cette duplicité permanente, sacrilége, que cet honnête protestant a constatée avec douleur dans ses temples : « Je « m'étonne, s'écrie-t-il, de voir des chrétiens qui tien- « nent un tel langage dans leurs écrits (et qui apparem- « ment croient ce qu'ils écrivent), monter ensuite en « chaire et y lire l'Ecriture au peuple comme si elle « était la parole de Dieu. Quel que soit le livre sacré « qu'ils aient ouvert, ils laissent croire que Dieu même « a parlé dans chaque verset[2]. »

Mais aussi, nous trouvons M. de Gasparin bien exigeant, ou bien naïf. Il en parle fort à son aise; mais se fait-il une idée des difficultés de cette position dont il parle? Le trop célèbre Strauss vient de les peindre dans un ouvrage nouvellement publié; et sans doute, son *Histoire d'une vie et d'un caractère de ce siècle*, est l'histoire réelle de plus d'un ministre protestant de nos jours. « Christian Maerklin, c'est le nom du person- « nage, était fils d'un prélat protestant, et avait étudié « la théologie pour consacrer sa vie au service de « l'Eglise. Vicaire, puis diacre, il avait apporté à ses « fonctions, avec une âme généreuse et droite, une « intelligence nourrie de toutes les subtilités de la « science... Il eut beau déployer tout le zèle, toute la « charité évangélique dont son noble cœur était capa- « ble... il ne tarda pas à sentir que son christianisme « n'était pas celui qu'il était chargé d'enseigner et de

[1] Même ouvrage.
[2] *Ibid.*

« répandre. Cette triste découverte n'eut pas lieu tout « à coup... Grave et pur, il se croyait très-sincèrement « chrétien, quoique le Christ ne fût pour lui qu'une « grande et belle âme, mieux inspirée que Socrate et « Platon... De vives luttes, qu'il eut à soutenir avec les « piétistes, l'amenèrent peu à peu à voir plus claire- « ment le fond de son âme. Les conséquences des « principes auxquels il était attaché se développèrent « tout naturellement dans l'ardeur de la dispute; et « descendant la pente glissante sur laquelle il croyait « pouvoir s'arrêter... etc. »

« Que faire dans une telle situation? Strauss décrit « ici avec émotion les angoisses de ces jeunes théolo- « giens chargés d'enseigner des dogmes auxquels ils ne « croient pas. Ils hésitent à rompre leurs liens; ils n'ont « pas le courage de sortir de l'Eglise. Chez quelques- « uns, cette hésitation tient à des motifs terrestres... « Maerklin avait une fortune suffisante... il ne pouvait « se résoudre. Il le fallut bien cependant... Il comprit « qu'il ne pouvait plus se faire illusion à lui-même, et « que chargé d'enseigner le christianisme positif, il mé- « connaissait ses devoirs ou manquait à sa conscience. « En vain s'efforça-t-il encore de se créer une sorte de « terrain neutre, d'où il pouvait, sans se manquer à lui- « même, tendre les mains aux fidèles. Sa loyauté l'em- « porta... Il commençait d'ailleurs à être suspect. La « droiture de sa conscience ne lui permit plus de pro- « longer davantage cette position impossible... Sans « bruit, sans scandale... il déposa son ministère. Dès « que sa résolution fut prise, Maerklin poussa un cri « de joie[1]... »

[1] *Revue des Deux-Mondes*, août 1853.

C'est là sans doute un déchirant spectacle, une torture cruelle que l'erreur inflige aux ministres d'une religion fausse. Voilà où l'on arrive, avec le texte de la révélation, et la raison individuelle pour l'expliquer.

Si nous interrogeons les hommes indépendants, les libres penseurs du protestantisme, c'est bien autre chose encore. Il va sans dire que ceux-là se soucient fort peu des pratiques du culte. Tout au plus paraîtront-ils, avec les honneurs qui leur sont dus, à quelque réunion, à quelque séance religieuse, suivant les convenances et les coutumes locales. Mais, en qualité de penseurs, ils se réservent le droit de croire autrement que leurs coreligionnaires, de croire comme ils l'entendent, et d'agir en conséquence. Parmi les catholiques aussi, il est des libres penseurs; mais ceux-là renient le principe même du catholicisme, et cessent d'être catholiques; tandis que le libre penseur protestant, loin d'être infidèle à son principe, n'en est que plus protestant.

Nous avons chez nous, en France, un type irréprochable de ces penseurs protestants. M. Guizot est calviniste, et respecte l'Evangile; quelle est bien précisément sa religion? Dans une allocution célèbre, dont, selon nous, on a fait trop de bruit, il s'est montré plein de zèle, et n'a pas craint d'arborer son symbole. Quel est ce symbole? M. Guizot croit au supernaturalisme, prêche avec ardeur le supernaturalisme. Peut-être serait-il assez embarrassé, pour donner au juste la différence entre une vérité naturelle et une vérité *supernaturelle*. Pourrait-il dire, par exemple, en quoi la notion de Dieu fournie par le christianisme diffère essentiellement de celle que donne la raison et la philosophie? Pourrait-il dire comment il entend la béatitude surna-

turelle où sont élevés les saints dans le ciel, et ce qu'elle ajoute à la possession naturelle de Dieu après cette vie? En tout cas, nous n'avons vu dans le supernaturalisme prêché par M. Guizot, que des vérités de l'ordre naturel. C'est l'existence d'un être suprême, maître du monde et spécialement de la société; c'est la Providence et son gouvernement; c'est l'âme et la liberté humaine; c'est une autre vie, réservée aux châtiments et aux récompenses; toutes vérités qu'ont professées et que professent les déistes et les rationalistes un peu raisonnables. C'est le spiritualisme philosophique; ce n'est pas encore, il s'en faut, le spiritualisme chrétien. Il paraît que M. Guizot identifie dans sa pensée le *surnaturel* avec le *supra-sensible*. Sans doute, le spiritualisme philosophique, tel que le professent les rationalistes, contient des vérités sublimes, importantes et nécessaires pour le bonheur de l'homme et de la société; mais il ne contient pas les vérités supérieures du christianisme, il ne contient pas même le christianisme protestant, le christianisme de Calvin, de Luther et de Mélanchton. Ce serait peut-être bien de l'audace, de demander aux penseurs protestants de nos jours, et à M. Guizot en particulier, s'ils croient fermement la trinité des personnes en Dieu; la divinité de Jésus-Christ, en tout égal à Dieu le père; s'ils admettent le péché originel, la rédemption, la grâce, la vision béatifique, et autres vérités qui sont de l'essence même du christianisme.

On peut affirmer, comme une vérité trop réelle, que les penseurs protestants, spécialement en France, ne sont plus chrétiens : ils sont simplement spiritualistes, rationalistes, ou encore déistes. Sont-ils autre chose en Allemagne? Demandez-le à Strauss, professeur de protestantisme; et qu'il vous dise ce qu'il pense de Jésus-

Christ. Demandez à cet autre penseur, Maurice Carrière, qui a le courage, rare aujourd'hui, de respecter le christianisme, et qui dès lors passe pour un chrétien sincère; demandez-lui ce qu'il pense exactement du christianisme. Il croit au Christ historique, au Christ vivant; c'est beaucoup pour l'Allemagne. Mais il laisse ignorer s'il croit à la divinité du Christ; il admet un christianisme progressif, plusieurs christianismes successifs, une évolution de christianismes et une série de transformations religieuses, à l'une desquelles il prétend bien assister de son vivant, s'il n'en est pas l'instrument et le promoteur. Voilà le christianisme des penseurs allemands, et à quoi ils sont parvenus à l'aide de la raison.

Et les penseurs d'Angleterre, du temps qu'il y avait des penseurs protestants en Angleterre, qu'ont-ils fait du christianisme? Voici le portrait que nous en fait un grave historien [1] : « Ils professaient (les derniers pen-
« seurs, il y a de cela près d'un siècle) un christianisme
« fondé sur la raison; et de là déviaient aisément jus-
« qu'à une croyance peu définie, que leurs adversaires
« appelaient arianisme. Sur cette pente, il est fort dif-
« ficile de fixer des points d'arrêt. Un des champions
« les plus chéris de l'Eglise, le duc de Buckingham,
« passait pour ne la défendre qu'à titre de machine
« gouvernementale. Bolingbroke n'avait embrassé la
« religion de l'Etat qu'en homme d'Etat, et devait finir
« par haïr et mépriser la foi sous toutes les formes...
« Quant à Swift, sa profession (d'ecclésiastique) lui
« commandait plus de réserve. Il avait adopté la poli-
« tique de la haute Eglise; mais il se moquait des con-

[1] M. de Rémusat.

« troverses et des sectes; ce qui n'annonce jamais une « grande ferveur... Sa foi se réduit à la profession de « la religion établie. Cette doctrine, fort répandue, « s'est perpétuée... Tindal, Toland, Collins, franchi- « rent les dernières limites... L'arianisme, puis l'unita- « rianisme, puis le socinianisme, puis le déisme, deve- « naient les termes d'une progression continue, s'ils « n'étaient pas des expressions diverses d'une même « valeur. Malgré les anathèmes de la chaire, malgré les « menaces et les rigueurs du parlement, malgré les cla- « meurs de la multitude scandalisée, une liberté de fait « était à peu près acquise à ces transformations succes- « sives du libre examen, un des principes de la réforme. « L'étude des Ecritures conduisait impunément des « chrétiens à des interprétations que le catholicisme ou « le calvinisme n'auraient pas tenues pour chrétiennes. « En croyant revenir au texte, on s'écartait de la tradi- « tion... Burnet, Locke, Newton, Clarke, défendaient « la foi en supprimant ou en atténuant les mystères. « Ainsi le dogme s'effaçait peu à peu des esprits, dis- « paraissait peu à peu du langage. Et Leibnitz écrivait, « que même la religion naturelle s'affaiblissait en An- « gleterre. Comment s'étonner maintenant qu'un catho- « lique du continent jeté au milieu de cette société, « imaginât à la première vue que la foi chrétienne y « marchait à son terme, ou du moins se retirait des « classes élevées par le rang ou par l'esprit? Il enten- « dait des prêtres, des évêques, institués par l'Etat, « traiter d'erreurs superstitieuses des dogmes insépa- « rables pour lui de la religion de l'Evangile. Il trouvait « même chez les *orthodoxes* une liturgie simple, peu de « cérémonies, plus de latin consacré, presque tous les « sacrements supprimés; le culte de la Vierge, le culte

« des saints, et tous les miracles modernes proscrits « comme des restes d'idolâtrie. Puis, en dehors de « cette religion officielle, des symboles divers, des dis- « sidences de toutes sortes, des sectes de toute nature, « qui prêchaient, écrivaient, disputaient. Enfin, dans « le monde politique, des hommes considérables et « habiles réduisaient le culte à une institution publi- « que, que les uns trouvaient nécessaire, les autres « abusive. Et, près d'eux, quelquefois au-dessus d'eux, « de beaux esprits, même des génies supérieurs, qui « modifiaient le dogme par le raisonnement, et met- « taient leurs pensées à la place des croyances... Après « l'avénement de la maison de Brunswick... avec les « arrière-pensées d'absolutisme, l'esprit de bigoterie « sortit du gouvernement, et le prosélytisme ne repa- « rut plus dans le pouvoir. Walpole, qui, grâce à la « durée de son administration, exerça une si grande in- « fluence sur l'esprit du gouvernement anglais, et en « forma, pour ainsi dire, la tradition, professait, dans « les questions qui touchaient l'Eglise, une neutralité « *éclairée*. Il s'était promis de ne jamais blesser ni ca- « resser aucune passion religieuse. Il n'appliquait à au- « cune autre chose avec plus grand soin sa maxime fa- « vorite : *Quieta non movere*. Le temps et cette *sage* « conduite calmèrent de plus en plus les esprits, et « servirent à décourager du même coup le fanatisme « et l'incrédulité. L'un perdant de sa force, l'autre de- « vint sans objet et sans prétexte. Il ne faut jamais ou- « blier que les Anglais ne sont point un peuple de « spéculatifs désœuvrés. Tout est une affaire pour eux : « ils sont un peuple libre et un peuple pratique. Pour « un peuple pratique, la religion est appréciée par ses « effets plus que par ses principes. Quand même une

« analyse rigoureuse trouverait à reprendre dans ses « dogmes considérés comme systèmes, elle est la forme « *convenue* et vénérée, sous laquelle se présente aux « masses la sanction de la morale... Chez un peuple « qui fait ses affaires, la religion même en est une, la « première de toutes, si l'on veut; une condition de sa- « lut en ce monde, avant d'être la voie du salut dans la « cité invisible. On ne peut nier que dans les discours « et dans les livres où les Anglais défendent la religion, « la considération de l'intérêt et de l'ordre public ne « tienne une grande place. Cette liaison même de la « foi et de la politique est exprimée par l'union consti- « tutionnelle de l'Eglise et de l'Etat... La religion, « quand elle ne s'appuie pas sur d'autres fondements, « peut perdre de sa sublimité comme idée, de sa pro- « fondeur comme sentiment. Elle peut dégénérer en « formalisme légal, en fiction politique; et son empire « sur le fond des âmes s'affaiblit. Ainsi parut-il arriver « pendant un temps à l'Eglise anglicane. »

Et *ce temps* dure encore. Aujourd'hui plus que jamais, le protestantisme officiel d'Angleterre est simplement *un formalisme légal, une fiction politique*, qui n'a plus d'*empire sur le fond des âmes*. On soutient l'*Eglise établie*, non parce qu'on y croit, mais parce qu'elle est établie et qu'on la juge utile pour *les affaires du pays*. Le peuple anglais *est un peuple pratique et positif*, pour qui la religion, comme tout le reste, est une *affaire*, et qui l'*apprécie par ses effets plus que par ses principes*. C'est-à-dire qu'il attache de l'importance, non à la divinité de sa religion, mais à l'utilité qu'il en peut tirer; non au dogme ou à la morale, à la vérité ou à l'erreur, mais au profit et à l'*intérêt public*. Pour tous les esprits d'élite, l'Eglise établie est *la forme convenue, sous laquelle se*

présente aux masses la sanction de la morale; on la révère à ce titre, et l'on se garde de la discuter. L'administration calmante de Walpole a porté ses fruits : on ne voit plus se produire la polémique hostile des libres penseurs d'autrefois, elle n'aurait plus d'*objet ni de prétexte;* mais leurs opinions, leur incrédulité, sont toujours celles du grand monde. « C'est toujours là qu'elles « règnent, dit notre auteur, malgré des apparences con- « traires; mais la mode est passée de les étaler, parce « que le droit de les avoir est acquis. »

Ces hommes *positifs,* indifférents au moins pour la vérité de leur religion, ne laissent pas de l'honorer officiellement; et loin de l'attaquer, de peur de l'ébranler, ils n'osent en examiner les fondements ni les vices que le temps y aurait introduits : *Quieta non movere.* Ils la protègent avec soin de la majesté de leurs lois, repoussent avec zèle les agressions du dehors, et s'efforcent d'étouffer les dissensions qui naissent dans son sein : *Quieta non movere.* Et, en vérité, nous ne pouvons qu'admirer leur prudence; car, nous en sommes convaincu, dès qu'on osera porter la main sur l'*établissement*, et y opérer quelques réformes; dès que ce grand corps sans âme voudra lui-même faire acte de vie et essayer quelque mouvement, nous en sommes convaincu, il s'affaissera sur lui-même, et croulera de toutes parts : *Quieta non movere.*

CHAPITRE IV.

CE QUE PEUT LA RAISON DU CATHOLIQUE SANS L'INTERVENTION DE L'ÉGLISE.

Le philosophe catholique possède des avantages que lui seul peut bien apprécier. Non-seulement il a, dans la révélation, la vérité sur Dieu et ses perfections, sur l'homme et ses destinées, sur la morale et la religion; mais il connaît avec certitude le vrai sens des enseignements divins par les décisions de l'Eglise, qui a reçu la mission de les expliquer, et qui remplit cette mission dans toute la suite des siècles, sous la garantie de l'assistance divine. Le philosophe catholique a donc pour s'assurer des vérités morales et religieuses un auxiliaire tout-puissant et infaillible à l'appui de sa propre raison. Et là où le rationaliste avec ses seules lumières, et le protestant, avec un texte d'une signification souvent incertaine, cherchent, hésitent, ou doivent hésiter; lui, prononce, affirme, avec une sécurité entière. Pendant que ceux-là, sur un terrain où ils ne posent le pied qu'en tremblant, peuvent à peine jeter quelques rares fondements et consument leurs forces à asseoir quelques principes élémentaires ; lui, établi sur le solide et muni d'un fonds de vérités inébranlables, peut marcher en avant, conquérir de nouveaux horizons et s'élever aux plus grandes hauteurs.

Ainsi s'explique la supériorité du philosophe chrétien. Pythagore, Platon, Aristote, Cicéron, si grands génies qu'ils soient, que sont-ils en science philosophique à côté

de saint Augustin, de saint Thomas, de Suarez et de Bossuet? Nous ne craindrions pas davantage le parallèle, sous le rapport de la philosophie proprement dite, c'est-à-dire de la science logique, morale et religieuse, entre les philosophes du catholicisme et ceux du protestantisme, fussent-ils des hommes comme Locke, Bacon, Kant et même Leibnitz; mais Leibnitz avait l'esprit catholique.

Les rationalistes et les protestants se persuadent peut-être que l'orthodoxie est un obstacle à la science, et que cette règle inflexible est pour l'esprit une entrave qui pèse sur son activité, s'oppose à son développement et rend impossible tout progrès. Nous nous sommes quelquefois demandé compte de cette illusion obstinée dans plus d'un esprit généreux; et nous croyons en voir la source dans l'idée qu'ils se forment des bornes posées par l'Eglise aux investigations du catholique. Ils ne considèrent pas, ils ne savent pas peut-être que tout ce que l'Eglise défend en fait de doctrine est faux, est une erreur; et que tout ce qu'elle propose et enseigne est vérité. Ils ne le savent pas, mais le catholique le sait; il s'en est assuré, et voilà pourquoi lui seul peut bien apprécier l'avantage qu'il possède. Or, si la règle de l'Eglise est une règle de vérité, et exclusivement une règle de vérité, comment serait-elle nuisible à la science et au développement de l'esprit humain? Quand le protestant et le rationaliste, s'irritant contre la tyrannie de l'Eglise, réclament l'indépendance de l'esprit et la liberté de penser, que réclament-ils donc en réalité, sinon la liberté de se tromper, la liberté de l'erreur? Ils s'irritent; mais de quoi? De ce qu'on leur offre un moyen infaillible de discerner le vrai du faux dans tous les points capitaux de la science morale et religieuse.

Hélas! quand l'Eglise les forcerait à voir juste sur ces points importants, il en est assez d'autres dans le domaine de la science où elle ne prétend point intervenir; où ils pourront se dédommager et divaguer à leur aise.

C'est dans ce champ libre que tous les catholiques peuvent aussi s'exercer. Et assurément ils n'y ont pas manqué, depuis qu'il y a des catholiques. A ceux qui prétendent que l'orthodoxie étouffe la pensée, paralyse la liberté de l'esprit, nous n'aurions qu'à poser cette question : Les catholiques ont-ils jamais à aucune époque montré moins d'activité, ou produit moins de travaux intellectuels, que les dissidents ou les libres penseurs? Et, pour réponse, il suffirait de dérouler l'histoire depuis dix-huit siècles, et de rappeler les noms les plus illustres depuis saint Justin, Clément et Origène, en traversant l'époque grandiose des Pères de l'Eglise et les siècles laborieux du moyen-âge, jusqu'aux grands noms modernes. A quelque moment de l'histoire que vous considériez le vaste domaine des sciences, mais surtout des sciences morales et philosophiques, quel est donc le champ où n'aient pas paru avec gloire, où n'aient pas brillé aux premiers rangs les penseurs catholiques? Et aujourd'hui encore, s'il faut parler de notre époque, est-ce donc l'activité et l'ardeur intellectuelle qui font défaut dans le camp des catholiques?

Le penseur catholique, nous l'avons fait voir, a, pour se livrer à tous les genres de spéculations, un avantage que les autres n'ont pas. Mais, fort de cet enseignement infaillible pour tous les cas qui sont clairement décidés, que peut-il pour tout le reste, et que peut sa raison par elle-même? Sans doute, la révélation évangélique ou traditionnelle contient la vérité pure; sans doute les interprétations et les définitions de l'Eglise

sont un critérium assuré. Mais l'Eglise n'a pas expliqué toutes les paroles contenues dans la révélation, et n'en a pas déterminé le sens avec autorité. Elle a défini bien des dogmes, condamné bien des erreurs théologiques, philosophiques, scientifiques ; mais ses définitions mêmes sont souvent interprétées diversement, et l'on a vu souvent se produire des contestations, des erreurs dangereuses sur les décrets des conciles et les décisions des papes. L'Eglise est toujours vivante, et son tribunal toujours subsistant ; elle peut être interrogée, elle peut parler. Mais elle ne parle pas et ne définit pas chaque jour. Or, avant qu'elle ait parlé sur une question nouvelle, que peut la raison du catholique ?

C'est ici que se présente encore une double exagération.

Sur un texte révélé, mais dont le sens n'a pas été fixé par un jugement de l'Eglise, la raison peut disserter avec justesse, en découvrir par elle-même le vrai sens, se le prouver solidement, et avoir de la vérité qu'il renferme une certitude suffisante pour former ensuite sur cette vérité un acte de foi surnaturel ; non un acte de cette foi que les théologiens appellent proprement catholique, puisque l'Eglise n'a encore rien décidé, mais un acte de foi divine fondé sur la parole de Dieu. A la différence des cas où l'Eglise a prononcé, cet acte de foi ne sera pas obligatoire pour tout le monde ; il ne sera pas obligatoire pour ceux qui ne sont pas assurés que telle vérité soit réellement révélée. Et, dans ce sens seulement, ce ne sera pas un acte de foi *catholique*. Mais il peut être obligatoire ; et il l'est pour quiconque est certain, n'importe comment, que Dieu a révélé cette vérité. Or, on peut, disons-nous, en acquérir une certitude réelle avant d'avoir là-dessus une décision de l'Eglise.

Le nier, ce serait nier la théologie et sa fonction principale, qui est de prouver par l'examen et par le raisonnement que les vérités qu'elle traite sont contenues dans la révélation.

De même, le philosophe chrétien peut, en compulsant les actes des conciles et les décisions des papes, connaître l'enseignement de l'Eglise et en saisir le vrai sens. Il peut plus encore : il peut méditer sur les dogmes une fois connus, les pénétrer plus ou moins profondément, en tirer des conséquences légitimes, en faire des applications justes à la morale, à la philosophie, à la science. Enfin il peut, dans ses études et ses spéculations diverses, juger avec certitude que tel aperçu qui s'est montré à lui est ou n'est pas contraire aux vérités révélées, à l'enseignement de l'Eglise.

Cela est possible à la raison, au moins quelquefois. Et le nier serait nier toute science en dehors de la simple croyance aux enseignements révélés. Cela est possible au philosophe catholique ; et s'il est attentif, s'il est sincère, il y réussira plus d'une fois. Mais en tout cela aussi, il peut se tromper fréquemment, et, en attendant que l'Eglise l'avertisse, aller donner sur bien des écueils. Il le peut par légèreté, par inconsidération et par orgueil. Il le peut aussi par des causes plus ou moins indépendantes de sa volonté, et par le seul fait de l'infirmité de la raison humaine.

Nous aurions pour le prouver un lamentable tableau à dérouler, le tableau de toutes les erreurs qui se sont produites au sein de l'Eglise, et qui n'ont été arrêtées, redressées ou confondues que par l'autorité de ses décisions. On peut consulter sur ce sujet le *Dictionnaire des hérésies;* on peut y ajouter aussi le dictionnaire, peut-être plus volumineux encore, des erreurs qui n'ont

échappé à la qualification d'hérésies que par le retour à la vérité prompt et loyal de leurs auteurs. Bien certainement, les nombreux hérétiques qui, à diverses époques, ont désolé la religion et la science, n'avaient pas tous entrepris avec préméditation de contredire la vérité et l'enseignement de l'Eglise. Quand ils commencèrent à dogmatiser, ils ignoraient peut-être réellement que le point qu'ils attaquaient fût une vérité révélée, enseignée par l'Eglise, ou que le point qu'ils voulaient établir fût en rien contraire au dogme catholique. Arius et Pélage, Béranger et Wicleff, Roscelin et Abailard, Luther et les jansénistes furent-ils coupables dés le début comme ils le furent plus tard? Nous l'ignorons. Mais si la passion est aveugle, la faiblesse de l'esprit est grande. Qu'il s'agisse d'interpréter une parole révélée, d'expliquer un point de la foi, ou de juger si dans les spéculations philosophiques auxquelles on se livre il n'est rien qui contredise, par voie de conséquence, les principes du dogme et de la morale; l'erreur est facile, trop facile, parce que la raison est faible.

Si l'erreur est facile, le remède est dans l'Eglise; et, quand elle parle, le crime est de fermer l'oreille à sa voix, comme la gloire et le mérite est de l'entendre. C'est ce qui fait la différence entre Baius ou Quesnel et Fénelon. Qui jamais apporta à la recherche de la vérité un esprit plus élevé et un cœur plus pur que le saint archevêque de Cambrai? et où l'erreur semblait-elle moins à craindre que dans le pieux dessein d'élever les âmes au pur amour de Dieu? Et cependant ce Sage illustre trouve jusque dans l'exagération de l'amour divin une illusion, une erreur, qui attaquait les fondements les plus essentiels de la morale chrétienne. Er-

reur honorable, s'il en est une. Mais non, Fénelon ne s'est point honoré par l'erreur; ce qui l'honore et le rend immortel, c'est d'avoir répudié l'erreur dès qu'elle lui a été montrée par l'Eglise.

Cette facilité de l'erreur, inhérente à la nature humaine, s'est produite dans tous les siècles et dans tous les pays; mais nous ne savons si nulle part le danger est aussi permanent qu'en France. Nous aimons parfois à appeler notre pays l'officine de la pensée; et si nous vénérons à Rome le centre immobile de la foi, nous voulons faire admirer chez nous le foyer de l'activité intellectuelle. Activité terrible en effet, ébullition incessante qui déborde comme nécessairement d'un côté ou d'un autre. Nous ne savons pas tout ce que pensent de nous les autres peuples; mais cette fougue et cette ardeur à nous porter aux extrémités les plus opposées, aux exagérations les plus inattendues, est faite pour les étonner. On dirait que notre nature est sympathique à toutes les nouveautés erronées ou dangereuses; et si l'œil maternel de Rome n'eût constamment veillé sur nous, dans quels écarts eussions-nous donné depuis seulement le commencement du siècle? Et qu'on le remarque bien, nous parlons des catholiques, c'est-à-dire des hommes les mieux placés pour connaître la vérité, comme les plus sincèrement attachés à l'Eglise et à ses enseignements. Hé bien, c'est avec ce zèle ardent pour l'Eglise, que nous avons le secret, nous autres Français, d'alarmer sa vigilance, et que, sans ses avertissements répétés, des esprits actifs et puissants auraient plus d'une fois entraîné les meilleurs catholiques dans des voies funestes.

Pour commencer par un mouvement qui date de loin, et qui s'est montré plus persévérant que notre caractère

n'aurait pu le faire supposer, mais qui a cédé enfin à la sage pression du vicaire de Jésus-Christ ; tout le monde sait comment, sous le prétexte de maintenir des coutumes locales ou des libertés trop vantées, on en était venu à soutenir des maximes et des principes contraires au bon et légitime gouvernement de l'Eglise ; comment, à force d'étude et d'érudition, on s'imaginait appuyer ces principes sur le texte même de l'Evangile, sur la pratique des premiers siècles et sur toute la tradition. En vain l'on apprenait, à n'en pouvoir douter, que ces sentiments n'étaient point ceux de Rome, n'étaient point ceux des églises de toute la chrétienté, et qu'ils étaient combattus par les théologiens de tous les autres pays. On ne se rendait pas ; et plus on discutait, plus on se confirmait dans ces opinions particulières. Au lieu de rentrer dans l'harmonie générale, on semblait tendre à entraîner avec soi les autres pays. On a vu les esprits les plus sages se passionner pour ces maximes particulières, les caractères les plus fermes céder au mouvement et y entrer eux-mêmes. Plusieurs fois le chef patient de l'Eglise avait manifesté sa désapprobation d'une manière assez significative ; plus d'une fois il avait, pour ainsi dire, montré la foudre, moins pour frapper que pour avertir, et pour rappeler les esprits au sentiment commun. Les esprits ne cédaient pas ; comme s'ils eussent pris à tâche de prouver au monde entier combien, dans les choses théologiques, alors même qu'il s'agit d'interpréter la révélation, l'intervention décisive de l'Eglise est nécessaire, et combien jusque-là la raison est capable de s'égarer et de s'opiniâtrer dans ses illusions. Grâce à Dieu, la sagesse et la longanimité ont gagné les cœurs, ont fait pénétrer doucement la lumière dans les esprits, et aujourd'hui les esprits et les cœurs sont tournés vers

Rome, sont attachés et dévoués à Rome plus absolument que jamais.

Dans la théologie morale, on avait adopté, en beaucoup d'endroits, une rigidité de principes et d'applications, faite pour décourager les consciences et les éloigner de la religion. L'intention était sainte, mais les moyens étaient exagérés et se retournaient d'eux-mêmes contre leur but. Si l'on avait continué dans cette voie, qui sait où ces principes de morale auraient conduit la religion en France? Ce qui manquait, pour cette partie si importante de la théologie, ce n'était ni l'étude, ni le raisonnement, ni une certaine rigueur de méthode; mais, et c'en est une nouvelle preuve, la raison est courte dans les choses de la morale et de la religion. A la fin on a pensé à consulter Rome, on l'a interrogée sur une foule de cas et d'applications. On a pris les livres recommandés par Rome, et l'on a rejeté les livres désapprouvés par elle. Aujourd'hui l'on rentre dans le vrai, dans l'utile milieu. Plaise à Dieu maintenant que notre nature ne nous porte pas bientôt à l'extrémité opposée, et que nous n'allions pas d'un rigorisme outré à un laxisme non moins dangereux!

Mais, pour abréger la série de nos griefs contre la raison, c'est en philosophie surtout qu'elle a montré chez nous ses excès et ses faiblesses. Plus saine et plus forte, ou plutôt mieux préservée, chez les catholiques que chez tous les autres, elle n'a pu donner dans le panthéisme, le fatalisme et autres absurdités dangereuses, que lui épargne son attachement aux enseignements de l'Eglise. Mais voici des prouesses qui ne sont guère moins remarquables.

On se rappelle M. de Lamennais à son éclatant début, et la doctrine philosophique qu'il apportait au monde :

impuissance radicale de la raison individuelle et impossibilité de toute certitude, autrement que par l'autorité générale. Si jamais un système de philosophie dut paraître futile, contradictoire dans les termes et facile à confondre, c'est bien le système appelé, par antiphrase : Doctrine du sens commun. On cite une femme (non une *femme savante*), qui, à sa première apparition, sut produire contre lui, avec bon sens et simplicité, toutes les raisons et toutes les impossibilités dont on l'a depuis savamment écrasé. Hé bien, dans ce pays de bon sens et de jugement, un tel système ne fut point répudié en naissant. Il fut accueilli d'abord avec étonnement et bientôt embrassé avec enthousiasme. Il fut soutenu, glorifié, propagé avec zèle, avec talent, avec persévérance. Bientôt on le vit rallier ce qu'on appelait alors l'élite du jeune clergé, l'élite des catholiques de France; et l'on se rappelle comment les contradicteurs consciencieux de cet étrange système étaient signalés comme autant d'intelligences attardées. L'enivrement fut complet, et la raison s'abandonna elle-même. Elle fut pitoyable, par sa faute, sans doute, mais elle le fut. Loin de se rassainir avec le temps et la réflexion, il est de notoriété qu'elle ne fit que s'obstiner dans ses extravagances. Pendant dix années entières le système inadmissible se répandit de tous côtés avec une rapidité effrayante, et il menaçait de bouleverser toutes les têtes, s'il n'apparaissait bientôt un signe salutaire.

On entendait répéter chaque jour : l'Eglise n'interviendra pas, c'est une question purement philosophique. En vérité, si l'Eglise eût continué à s'abstenir, nous ne savons ce que fût devenue en France la raison humaine. Qui peut dire où cette école active et

puissante aurait conduit les intelligences catholiques? Que pouvait-il résulter de ce bouleversement de la certitude et de ses principes? sinon le scepticisme en philosophie, et, par suite, en toute chose; ou bien un fanatisme ardent et aveugle, non moins funeste que le scepticisme.

Mais l'Eglise était là : elle ne pouvait être indifférente à une nouveauté qui attaquait les bases elles-mêmes de la religion, comme de toute vérité. Elle attendait, mais elle veillait.

Témoins du mal et de ses ravages en France, les évêques s'alarment. Plusieurs d'entre eux, qui bientôt reçurent l'adhésion de presque tous leurs collègues, s'entendent pour invoquer en commun l'intervention du vicaire de Jésus-Christ : *Salva nos, perimus*[1]. Bientôt le vicaire de Jésus-Christ parle, en effet, et flétrit « le fal-« lacieux système de philosophie. »

Le souffle de sa voix calme la tempête et dissipe les illusions. Les esprits abusés, mais sincères, reconnaissent l'erreur, embrassent avec amour les décisions de l'oracle suprême, et laissent leur chef aveugle suivre ses tristes voies qui le conduisent à un abîme.

Mais voici que peu de temps après, à une autre extrémité de la France, la raison, toujours en quête du principe de certitude, tombe non moins lourdement dans un nouveau précipice[2]. Des hommes sincères et capables, voulant se frayer une voie nouvelle en philosophie, se trompent un moment et se laissent séduire

[1] Voir notre Opuscule : *L'Eglise et les Systèmes de phil.*, p. 28 et suiv.

[2] Même Opuscule, p. 37.

par une erreur capitale. Ils ont repoussé les principes condamnés du lamennisme et ils en soutiennent un autre non moins étrange : l'impuissance absolue de la raison sans la révélation. Cet écart de la philosophie et de la raison fit quelque bruit en France. L'autorité épiscopale, soutenue par la voix de Pierre, intervint pour arrêter le mal à son origine. Elle proposa la vérité à ces philosophes égarés, qui s'empressèrent de la reconnaître avec le plus honorable empressement.

Désormais la raison sera-t-elle sage? Est-elle guérie et de sa présomption et de sa faiblesse? Hélas! on ne saurait l'espérer. L'Eglise avait parlé, on obéit à sa voix, mais on ne la comprend pas. On interprète ses paroles et on leur prête un sens qu'elles sont loin d'avoir. Jusque dans la sentence qui venge les droits de la raison méconnue, on puise de nouveaux arguments contre la raison.

Phénomène étrange et vraiment effrayant! De notre temps et dans notre pays, la raison a conçu contre elle-même une haine implacable. Condamnée pour cet excès, pour cette rage contre nature, elle s'arrêtera un moment; mais la fièvre du suicide n'a pas disparu. Cette raison se remettra à l'œuvre avec une nouvelle ardeur, elle cherchera tous les moyens d'attenter à ses forces et de s'amoindrir elle-même le plus possible. Quel spectacle! Elle passera plus de quinze ans à se décrier, à se calomnier elle-même, à publier qu'elle ne peut rien sans le secours d'autrui, sans une tradition puisée aux révélations primitives; que, seule, elle n'est rien et ne connaît rien. En vérité, on serait tenté de lui avouer sa prétention. Oui, si elle est, quoi qu'elle en dise, quelque chose de noble et de grand; il faut reconnaître aussi,

et ceci en est la preuve, qu'elle a d'humiliantes faiblesses.

Mais voici qui est plus étonnant encore : loin de s'apercevoir que ces excès où elle se porte de nouveau, ont été d'avance atteints par la condamnation de Strasbourg et par la condamnation solennelle partie de Rome; elle s'autorise, dans ces excès, de la parole même du pontife qui les a condamnés; elle prend cette sentence qui la condamne, en fait son principal appui, et continue sa marche avec une confiance et une sécurité que nous croyons sincères.

Pour peu qu'on ait suivi, depuis vingt ans, le mouvement et les travaux de cette école, on sait avec quel zèle et quelle sollicitude elle a insinué d'abord, bientôt hautement professé ses doctrines nouvelles; avec quelle ardeur et quelle constance elle les a propagées par ses journaux, par ses revues et par ses livres. On sait comment, de cette impuissance de la raison découverte par eux, et de cette nécessité par l'homme de commencer par la foi, ces écrivains ont inféré, ainsi qu'ils le devaient du reste, la nécessité de refaire la philosophie et de remédier au vice radical de celle qui, depuis l'origine, s'enseigne dans le catholicisme; la nécessité de changer la polémique et l'apologétique chrétienne, de renverser sa méthode et de l'asseoir sur une base nouvellement inventée. On sait comment ils ont été conduits par leurs principes à improuver et quelquefois à condamner sans respect les maîtres, les docteurs et les théologiens les plus autorisés dans l'Eglise; attribuant à leur méthode, trouvée trop rationnelle, les dommages que la foi, dans ces derniers temps, a soufferts en Europe. On sait, enfin, quel scandale s'en est suivi : les rationalistes et les ennemis de l'Eglise en ont triomphé; ils y ont trouvé

un juste sujet d'accuser les catholiques; ils leur ont reproché de n'avoir aucune philosophie réelle et de sacrifier la raison au profit de la foi. Les catholiques sérieux ont été contristés à la vue de cette nouveauté imprudente, qui exposait ainsi notre foi aux dédains de la science mondaine. Ils ont été alarmés d'un système qui, déplaçant les fondements de la philosophie, renversait ceux de la religion.

L'Eglise elle-même s'en est inquiétée, et dès qu'elle a pu réunir ses conciles, elle y a porté solennellement cette question. Celui de Rennes, entre autres, a élevé la voix, et il l'a fait avec autant de force que de bonté paternelle. S'adressant aux écrivains catholiques, « il « les avertit de se tenir en garde, dans leurs écrits phi- « losophiques et historiques, contre le système plusieurs « fois condamné par le pape Grégoire XVI, et qui, en « exagérant sans mesure les droits de l'autorité aux « dépens de la raison, renverse, comme l'expérience « l'a démontré, les fondements de l'une et de l'autre; « système qui essaye de reparaître encore parfois et « dans la presse et dans de récents ouvrages [1]. Qu'ils « se gardent avec soin, porte le décret XXIII, de ce fal- « lacieux système de philosophie, assez récemment in- « troduit parmi nous, et que nous déclarons tout à fait « blâmable, comme l'a déclaré le Souverain Pontife. « Car, dans les ouvrages de certains auteurs récents, on « aperçoit encore des vestiges trop nombreux de ce faux « système. Nous voulons parler de ces hommes qui « aiment si fort l'autorité, comme ils disent, que, si elle « ne leur parle, ils ne peuvent jouir d'aucune certitude, « et qui, élevant la foi et abaissant la raison outre me-

[1] Lettre synodale.

« sure, sapent du même coup les fondements de la foi « et de la raison, et finiraient par les perdre entièrement « l' une et l'autre [1]. »

La raison était avertie ; mais cet avertissement, que la condescendance seule avait pu rendre aussi général dans sa teneur, ne fut pas compris, et les excès de doctrine se produisirent à peu près comme auparavant. Aussi, moins de trois ans après, un nouveau concile, le concile d'Amiens, jugea-t-il nécessaire de revenir sur cette question et de préciser cette fois, plus en détail, ce que la raison peut et ce qu'elle ne peut pas. Les deux conciles, comme on devait le prévoir, sont en parfait accord de doctrine et tiennent, au fond, le même langage; seulement le langage du dernier, comme il était juste et nécessaire, est plus explicite et plus étendu. On ne soupçonnera pas, sans doute, les Prélats vénérés de la province de Reims de s'être concertés, dans quelque but humain, avec leurs collègues de l'Ouest; et, dans cette identité de doctrine, on ne verra nécessairement que l'effet de l'assistance du Saint-Esprit qui gouverne toujours l'Eglise. Grande leçon pour les écoles rationalistes !

Les Pères d'Amiens définissent, comme nous l'avons vu [2], ce que peut la raison naturelle. Elle peut connaître Dieu, l'âme et ses destinées immortelles ; la distinction du bien et du mal, etc. Elle peut connaître plusieurs vérités antérieures à la foi, qui en sont comme les préambules; elle peut connaître et établir les motifs de crédibilité, les motifs de croire à la révélation. C'est aux traditionalistes à voir quels sont parmi eux

[1] Voir notre Opuscule : *L'Eglise et les Syst.*, p. 132 et suiv.

[2] Ci-dessus, p. 397.

ceux qui ont pu enseigner le contraire; mais le concile veut que l'on sache que si les traditionalistes ou autres tombaient dans ces excès, ils seraient, à coup sûr, bien loin de la vérité [1].

Ainsi sont vengés les droits de la raison trop longtemps méconnus. Mais il fallait aussi lui rappeler ses faiblesses, et le concile d'Amiens n'avait garde de les oublier. La raison peut connaître plusieurs vérités de l'ordre naturel; voilà un point décidé contre ses détracteurs. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle puisse se suffire à elle-même et connaître toutes les vérités nécessaires, même dans l'ordre naturel. Elle a besoin pour cela d'un secours puissant et d'une règle supérieure. C'est ce que va établir le concile, contre les partisans exagérés des droits de la raison. « Quant à la philoso-
« phie, dit-il, il y a sans doute, dans les écoles catholi-
« ques, plusieurs éléments que la puissance de l'esprit
« humain a fournis même aux philosophes païens (il
« était nécessaire de rappeler cette *puissance de l'esprit*
« *humain*, avant d'en marquer les limites), mais il y en
« a d'autres qui ne dérivent pas de cette unique source.
« Il est très-faux de dire que l'enseignement de la phi-
« losophie soit chez nous le produit de la seule raison
« naturelle; car, d'abord, les professeurs ont, dans la
« doctrine catholique, une règle qui leur indique les
« thèses à rejeter, et qui les avertit en outre que tel
« ou tel raisonnement renferme quelque chose de vi-
« cieux, par cela même qu'il conduit à des con-
« clusions contraires aux dogmes. De là vient que,
« dans les écoles catholiques, il y a un parfait et solide
« accord pour démontrer philosophiquement plusieurs

[1] Ci-dessus, p. 398.

« vérités sur lesquelles on ne trouve que le doute ou « les plus grandes dissensions dans les écoles qui ne « marchent pas à la lumière de la foi. Ceux donc qui « soutiendraient que les leçons de philosophie dans les « colléges catholiques doivent être faites de telle sorte « qu'on s'y tienne en dehors de la lumière surnaturelle, « rêveraient une abstraction purement fictive; ou, si « cette abstraction avait réellement lieu, l'enseigne- « ment philosophique, perdant l'unité qu'il a dans nos « écoles, *s'égarerait à la suite de doctrines diverses et « étrangères* (S. Paul aux Hébr., XII, 9), et le plus sou- « vent *se laisserait emporter à tout vent de doctrines* « (Ephes., IV, 14), comme il arrive dans les écoles « soustraites à notre influence. Secondement, il y a plu- « sieurs vérités sur la notion de Dieu et ses attributs, « sur l'origne de l'univers, la providence, la religion, « les vertus, la fin de l'homme, que les philosophes « chrétiens, après les avoir apprises de la révélation, « démontrent par leurs arguments, mais qui n'ont pas « été découvertes par la philosophie humaine. Ce qui « paraît évident, pour n'en citer que deux exemples, « par le dogme de la création *ex nihilo* et le précepte « de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, que la « philosophie chrétienne est unanime à démontrer, « tandis qu'avant l'époque où la lumière évangélique « s'est levée sur le monde, la sagesse païenne ne pos- « sédait pas ces vérités de premier ordre, et ne songeait « pas même à les chercher. Enfin les Pères de l'Eglise, « les théologiens les plus illustres et quelques philoso- « phes chrétiens éminents, en embrassant l'ensemble « des vérités, en contemplant leur irradiation réci- « proque, sont arrivés par là, comme on le sait, à des « conceptions de l'ordre le plus élevé, qui ont fait pé-

« nétrer, même dans les questions philosophiques, les « rayons d'une plus vive lumière. La philosophie ayant « donc des relations multiples avec la lumière surna- « turelle de la révélation, étant dirigée, vivifiée et « agrandie par elle, on livrerait l'esprit des jeunes gens « à une bien dangereuse illusion sur les forces de la « raison, si l'enseignement était conçu de telle sorte « qu'il pussent attribuer à la seule opération de la rai- « son le bon emploi, les progrès et la perfection de « l'enseignement philosophique dans nos écoles. Les « professeurs doivent donc leur faire comprendre que « cette science, à divers égards, n'est pas chez nous « celle qu'un philosophe formerait par le seul secours « de l'esprit humain ; mais celle que la théologie, fon- « dée sur la révélation, éclaire, régularise et com- « plète [1]. »

Telles sont les règles sur la force comme sur la faiblesse de la raison humaine. Nous croyions la cause finie, et nous ne pensions pas que les partisans d'aucun système pussent se faire illusion sur des paroles si formelles. Et, en vérité, nous ne comprenons pas encore comment certains organes du traditionalisme ont pu voir dans ce passage relatif à l'insuffisance de la raison, la confirmation d'une doctrine exagérée, et s'en autoriser pour continuer leur système. C'est comme si, dans les paroles du concile sur ce que peut la raison naturelle, les rationalistes avaient voulu voir la justification de leur théorie sur l'omnipotence de l'esprit humain. Nous sommes bien malades, lorsque le remède destiné à nous guérir entretient ou aggrave notre mal ; lorsque, selon l'énergique langage des Li-

[1] C. XVI.

vres Saints, la lumière qui devait nous éclairer, se change pour nous en ténèbres. Si les vives clartés que nous offre l'Eglise, augmentent nos ténèbres ; que sera-ce des ténèbres elles-mêmes de notre propre raison : *Si ergo lumen quod in te est, tenebræ sunt; ipsæ tenebræ, quantæ erunt* [1] ?

La raison du catholique peut quelque chose ; elle peut par elle-même autant que toute autre raison ; et avec le secours de la révélation et des règles tracées par l'Eglise, elle peut beaucoup plus, dans la religion, dans la morale et la philosophie. Mais elle peut aussi s'égarer sur chacun de ces objets ; et elle s'égare souvent. C'est ce qui nécessite de nouvelles décisions de l'Eglise.

Quels sont les cas où l'intervention de l'Eglise devient nécessaire?

Personne ne peut en juger, qu'elle-même. A elle seule appartient le droit d'apprécier le besoin et le moment d'intervenir. Mais il nous semble que quand il s'agit d'une erreur partielle, isolée ; en un mot, d'une erreur sans conséquence grave, soit à cause de la nature de cette erreur considérée en elle-même, soit en raison du petit nombre de ceux qui la partagent ; il nous semble que l'Eglise alors n'a point coutume d'intervenir solennellement. Elle remet à la discussion à faire justice de ces faussetés.

Quand il s'agit d'erreurs plus ou moins dangereuses, et capables de porter atteinte à la religion ou à ses preuves, à la morale ou à ses principes, à la foi ou aux moyens naturels qui doivent y conduire ; d'erreurs contraires à la tradition catholique et à son enseigne-

[1] Matth. VI, 23.

ment dans tous les siècles; d'erreurs en même temps qui tendent à se propager, à produire un entraînement général, persévérant... alors l'Eglise veille, mais ne précipite rien. Elle prononce, ou attend; elle condamne, ou tolère pour un temps. Mais on peut dire que c'est toujours à regret qu'elle se voit obligée de frapper; parce que cette nécessité seule indique l'existence et le danger du mal.

Nous ne sommes pas de ceux qui, sur toute espèce de questions, et pour le moindre sujet, seraient tentés d'en appeler à Rome, pour qu'elle prononce immédiatement. Ah! sans doute, toutes les fois que Rome daignera donner une décision, nous l'entendrons avec joie et bonheur, nous la recevrons avec reconnaissance. Mais nous croyons que Rome préférerait n'être pas réduite aussi souvent à cette nécessité. Et, franchement, les catholiques de France auraient pu la lui épargner dans plus d'une circonstance, en s'aidant eux-mêmes davantage de la théologie, de la science et de la raison. Combien de questions, depuis quelques années, auraient dû être vidées par le bon sens et par la réflexion, sans fatiguer Rome de nos dissentiments!

Si l'Eglise pouvait se charger de toutes les solutions désirées; si à chaque question qui surgit dans l'étude du texte sacré, dans la théologie, la casuistique, la philosophie, etc., l'Eglise répondait en prononçant immédiatement, en présentant sur chaque chose la vérité toute faite, nous convenons que cela serait fort commode pour les théologiens, pour les philosophes, et leur épargnerait bien des soucis, des hésitations et des dissensions regrettables. Le génie n'aurait plus qu'à chercher des questions, pour les présenter à l'Eglise;

l'Eglise y répondrait avec autorité, et se chargerait elle-même de faire la science. Ou plutôt, ce ne serait plus la science, ce ne serait plus la théologie ni la philosophie. Ce serait sur toutes choses la vérité certaine, indubitable; mais ce ne serait plus la science. Au lieu d'une série de déductions fondées sur le raisonnement, nous aurions un catalogue complet de vérités définies par l'autorité, un recueil sacré de dogmes à apprendre de mémoire comme le catéchisme.

Mais ceci est absurde. L'Eglise n'a jamais voulu tout décider. Outre qu'elle n'a mission de décider que ce qui intéresse à quelque degré la foi ou les mœurs, abandonnant tout le reste *à la dispute des hommes;* dans ce cercle même, elle ne se presse pas de tout décider. L'Eglise d'abord ne décida, expressément et en son nom, qu'un petit nombre d'articles; et le symbole, à l'origine, put être fort restreint. Les autres vérités révélées étaient sans doute enseignées; et quiconque les connaissait, n'importe de quelle manière et par quels moyens, les devait croire de foi divine. Mais elles n'étaient point, comme les premières, définies par une autorité infaillible, certifiant à tous et pour tous qu'elles étaient révélées. C'est la différence que mettent les théologiens entre les vérités de foi divine et les vérités de foi ecclésiastique ou catholique. A mesure que quelques-unes de ces vérités de foi divine furent niées, méconnues ou altérées d'une manière dangereuse, l'Eglise les définit et les proposa solennellement aux fidèles. Et à mesure que se produisirent des nouveautés, des explications fausses, désastreuses et contraires à la vérité révélée, l'Eglise les condamna par une sentence définitive. Mais que serait-il arrivé, si l'Eglise eût entrepris, dès l'origine, de juger elle-même toutes les in-

terprétations données au texte sacré par les Pères et les docteurs, toutes les explications du dogme présentées par chacun des théologiens; tous les aperçus philosophiques qui pouvaient avoir un rapport quelconque avec la religion, etc.? Elle eût arrêté la science et la théologie; elle l'eût empêchée de naître. Car la science et la théologie elle-même vivent essentiellement de discussions libres.

Aujourd'hui encore l'Eglise ne décide pas tout. Elle s'abstient ou tolère, quand les questions lui paraissent peu graves, ou que la discussion lui paraît suffire à dissiper l'erreur naissante. Mais, il faut bien le remarquer, alors même qu'elle s'abstient sur une question soulevée, elle n'improuve pas une discussion loyale, ferme et modérée. Au contraire, c'est parce qu'elle n'intervient pas, c'est pour qu'elle ne soit pas obligée d'intervenir avant qu'elle le veuille, que la discussion a le devoir de combattre la nouveauté, et d'en faire connaître toutes les conséquences. Essayer d'éclairer les esprits, et de les ramener par l'examen à la vérité, c'est leur rendre service; c'est en même temps entrer dans les vues maternelles de l'Eglise.

Voilà pourquoi nous avons composé cet ouvrage.

On nous rendra cette justice de croire que nous n'avons pris la plume ni dans une intention coupable de vaine polémique, ni dans le but plus coupable encore de contrister inutilement des adversaires honorables, de quelque côté qu'ils se trouvent. Nous qui avons voué toute notre existence à cette unique mission de travailler à la gloire de Dieu et de son Eglise, au salut et au bonheur des hommes, à Dieu ne plaise que nous nous proposions jamais autre chose dans tout ce que nous prêchons, dans tout ce que nous enseignons,

dans tout ce que nous écrivons! L'amour de la vérité, le désir de son règne dans les esprits et dans les cœurs, voilà le motif dont nous cherchons à nous animer; car nous sommes profondément convaincu que pour l'homme, pour la société, pour l'Eglise, il n'y a de salut que dans la vérité.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

I. — MOTIF DE CET OUVRAGE..... VII

Importance de la philosophie. — Des études psychologiques. — Travaux modernes sur la valeur de la raison. — Nécessité de discuter et de juger les systèmes qui se sont produits.

II. — PLAN ET DIVISION..... XV

Systèmes rationaliste et traditionaliste sur l'homme isolé, sur l'homme en société, avec ou sans le secours de la civilisation, de la révélation et de l'enseignement de l'Eglise. — Ce que peut la raison sans le secours de la société. — Ce qu'elle peut dans une société sans tradition. — Ce qu'elle peut dans une société civilisée sans la révélation. — Ce qu'elle peut avec la révélation sans le tribunal de l'Eglise.

PREMIÈRE PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON SANS LE SECOURS DE LA SOCIÉTÉ.. 1

CHAPITRE Ier. — MOYEN DE SOLUTION..... *Ibid.*

Difficulté du problème, présenté comme insoluble par les traditionalistes. — Le sourd-muet. — L'homme séquestré ou sauvage. — L'enfant ordinaire.

CHAP. II. — QUESTION DES IDÉES INNÉES; QUESTION PRÉSENTE. 5

Systèmes sur l'origine des idées. — Platon et saint Augustin;

Aristote, saint Thomas et le moyen âge. — Ecoles modernes depuis Descartes. — Opinions actuelles. — La question de l'origine des idées est distincte de la question du traditionalisme : la première est ancienne, les systèmes qu'elle a engendrés dans l'école sont libres et inoffensifs. — La seconde est une nouveauté, d'un caractère tout différent.

CHAP. III. — EXPOSITION DU SYSTÈME TRADITIONALISTE..... 21

Système rebelle à l'analyse. — Nécessité de le considérer dans M. de Bonald. — Point de pensée ou perception mentale sans un enseignement par la parole ou par les signes. — Action de la parole dans la production de la pensée.

CHAP. IV. — LES PREUVES DU NOUVEAU SYSTÈME..... 44

§ I. — *Preuves de fait*..... 45

L'enfant ordinaire. — Le sourd-muet. — L'enfant séquestré ou élevé dans les bois. — Sentiment des théologiens : C. d'Aguirre, saint Thomas, le P. Perrone.

§ II. — *Preuves de raisonnement*..... 86

Dans la nature, toute activité a besoin d'une excitation du dehors; celle de l'esprit plus que toute autre. — Nécessité de la parole pour penser : *l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée.* — Pourquoi le Français qui veut parler anglais, pense d'abord dans sa langue, et puis la traduit. — Pourquoi on se sert de mots pour parler à Dieu, pour se parler à soi-même. — Différence entre le verbe et la parole. — Textes de l'Ecriture sainte invoqués par la nouvelle école.

CHAP. V. — CONSIDÉRATIONS CONTRE LE NOUVEAU SYSTÈME... 117

§ I. — *Les conséquences du nouveau système* 119

Caractère de la nouvelle opinion : comment elle diffère des opinions philosophiques admises dans les écoles. — Le nouveau système n'exige pas seulement le secours de la tradition pour l'acquisition des premières idées, mais, logiquement, il doit professer, et souvent il professe qu'il n'y a

point pour l'homme, durant toute sa vie, d'autre moyen d'acquérir des idées religieuses, morales, intellectuelles. — Un homme, et par conséquent un peuple, l'humanité entière, ne peuvent découvrir de nouvelles vérités. — La société peut déchoir; elle ne saurait progresser par elle seule. — La foi au témoignage précède la raison, et devient le premier principe de certitude. — Connexité du traditionalisme et du lamennisme, avouée par M. de Bonald et par M. de Lamennais. — Le traditionalisme va plus loin que le lamennisme, et professe la nécessité absolue de la révélation dans l'hypothèse de la création. — La foi à la tradition devient une foi divine; et toutes les vérités qu'elle seule peut enseigner, deviennent autant d'articles de foi appartenant au dépôt de la révélation. — Comme la raison est fondée sur la foi, la philosophie est fondée sur la théologie; la raison et la philosophie ne peuvent rien par elles seules. — Le système renverse les bases de la polémique chrétienne, de la religion elle-même, et de toute certitude.

§ II. — *La nouveauté du nouveau système*..... 172

Faux ancêtres réclamés par la nouvelle école. — Les nominalistes. — Leibnitz. — Condillac. — J.-J. Rousseau. — Dugald-Stewart. — Bergier. — Le système se donne lui-même pour une nouveauté. — Il n'est point une de ces nouveautés que l'on permet en philosophie.

§ III. — *Vice fondamental du système*..... 206

Impuissance des traditionalistes à expliquer comment la parole peut donner les premières idées. — De l'enseignement, et des différentes espèces de signes. — Les signes arbitraires ne peuvent être compris, s'ils ne sont expliqués par quelque chose de connu antérieurement : *pour être enseigné, il faut savoir quelque chose.* — La parole ne peut être comprise de l'enfant que par le moyen des signes naturels, dont l'intelligence suppose en lui des idées antérieures. — Ces idées antérieures peuvent lui venir autrement que par les signes, même naturels. — Avantage des signes, et surtout de la parole, pour le développement de la raison.

CHAP. VI. — AUTORITÉS CONTRE LE NOUVEAU SYSTÈME 235

§ I. — *Saint Augustin* 237

Livre *De Trinitate* ..... *Ibid.*

Livre *De Magistro* 242

§ II. — *Saint Thomas : De Magistro* 251

§ III. — *Bossuet* 257

DEUXIÈME PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON HUMAINE DANS UNE SOCIÉTÉ SANS TRADITION 261

CHAPITRE Ier. — CONSIDÉRATIONS SUR CETTE HYPOTHÈSE .... *Ibid.*

Une société sans instruction est pour nous une hypothèse, et non un fait. — Nous acceptons cette hypothèse, posée par les traditionalistes ; et nous l'acceptons pour la discuter avec eux, parce que de cette hypothèse ressort mieux la valeur de leurs principes. — Dans quelles conditions cette petite société doit être considérée.

CHAP. II. — DES CONNAISSANCES QUE POURRAIT AVOIR UNE SOCIÉTÉ SANS TRADITION 267

Par quelle voie procéder dans cette recherche. — Etat déplorable de cette société, pour l'esprit comme pour le corps. — Les individus ainsi réunis auraient-ils du moins quelques sentiments et quelques affections humaines, quelques connaissances et quelques idées intellectuelles, quelques moyens de communication entre eux ?

CHAP. III. — DU LANGAGE PAR SIGNES 275

Un individu isolé n'aurait aucun langage. — Plusieurs individus réunis pourraient-ils avoir, sans les apprendre des autres hommes, des signes naturels, et par suite des signes

conventionnels? — Exemple du sourd-muet. — Comment ils établiraient les signes conventionnels.

CHAP. IV. — DE LA PAROLE ET DE LA POSSIBILITÉ DE SON INVENTION..... 284

Parmi les signes naturels, se trouvent déjà des mots : possibilité d'une langue composée de mots naturels ou imitatifs. — Ni l'enfant ordinaire ni le sourd-muet ne prouvent que plusieurs hommes réunis soient incapables de se faire une langue de mots conventionnels. — Ce qui porterait ces hommes à se faire ce langage. — Comment ils conviendraient entre eux de l'établissement de ces mots. — De l'invention du verbe et de la conjugaison. — Degrés que suivrait la formation d'une langue en de telles conditions.

CHAP. V. — ORIGINE DE LA PAROLE, ET DE L'IMPORTANCE DE CETTE QUESTION..... 306

La barbarie primitive du genre humain, réduit à inventer sa langue et à progresser péniblement vers la civilisation, est une utopie rationaliste, aussi contraire aux faits qu'elle est injurieuse à Dieu et aux hommes. — L'opinion que plusieurs individus réunis pourront, avec le temps, se former un langage, sans l'avoir reçu de la société, n'a rien de dangereux ni pour la science, ni pour la religion, ni pour la société. — Saint Grégoire de Nysse. — Saint Augustin. — Bossuet.

CHAP. VI. — DE LA CIVILISATION SPONTANÉE DES SAUVAGES... 329

Sens de la question, et rapport qu'elle peut avoir avec notre sujet. — Des civilisations connues : l'Orient et l'Egypte, la Grèce et Rome, le Pérou et le Mexique. — Ces civilisations ont-elles été, auraient-elles pu être spontanées? — Des sauvages : pourquoi ils ne sont point d'eux-mêmes parvenus à la civilisation. — Conclusion sur cette matière.

TROISIÈME PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON HUMAINE DANS UNE SOCIÉTÉ CIVILISÉE SANS LA RÉVÉLATION 339

CHAPITRE Ier. — DÉTERMINATION DU PROBLÈME..... *Ibid.*

Il ne s'agit pas de savoir s'il y eut des sociétés sans révélation, mais de savoir ce qu'une raison formée, dans ces sociétes, pouvait connaître par elle-même de vérités morales et religieuses. — Prétentions contraires du rationalisme et du traditionalisme. — Ces excès opposés combattus par un Jésuite il y a plus d'un siècle.

CHAP. II. — QUELLES FURENT LES CONNAISSANCES, ET SURTOUT LES CONNAISSANCES MORALES ET RELIGIEUSES, DES PHILOSOPHES PAIENS..... 349

Les Luthériens ont été, dans les temps modernes, les premiers détracteurs des philosophes païens. — Paroles de l'Apôtre et des Pères de l'Eglise contre la philosophie païenne. — Il ne faut ni la condamner, ni la louer d'une manière absolue. — Elle ne renferme point la vérité complète. — Vérités religieuses, morales et philosophiques enseignées par les philosophes. — Platon et Aristote : en quelle estime ils ont toujours été parmi les catholiques.

CHAP. III. — QUELLE FUT LA SOURCE OU LES PHILOSOPHES PAIENS PUISÈRENT CES CONNAISSANCES..... 368

Vestiges de la révélation primitive. — Commerce avec les Juifs et lecture des Livres sacrés : ce que les philosophes leur ont emprunté. — Lumière naturelle de la raison : témoignage des Pères de l'Eglise. — L'enseignement de la société et le sens commun. — Crime des philosophes, et cause de leurs erreurs. — Témoignage de saint Paul, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin. — Le concile d'Amiens. — Le Catéchisme du concile de Trente.

CHAP. IV. — INSUFFISANCE DE LA SCIENCE PAIENNE, ET NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION..... 401

Si les philosophes ont découvert, et s'ils ont pu découvrir les vérités surnaturelles du christianisme. — Si le christianisme procède de la philosophie ancienne : sentiment des premiers siècles. — Si les philosophes ont pu découvrir les vérités morales et religieuses de l'ordre naturel : doctrine de saint Thomas. — Vérification par les résultats de la philosophie grecque et romaine.

CHAP. V. — UTILITÉ PROVIDENTIELLE DE LA SCIENCE PAIENNE. 425

Des avantages que les païens pouvaient retirer de la philosophie, avant l'avénement du christianisme. — Des avantages qu'elle offrit pour la prédication évangélique. — Utilité de la philosophie et de la littérature ancienne pour les chrétiens de tous les siècles.

QUATRIÈME PARTIE.

CE QUE PEUT LA RAISON PAR ELLE-MÊME DANS UNE SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE..... 439

CHAPITRE Ier. — CE QUE PEUT LA RAISON QUI MÉCONNAIT LA RÉVÉLATION..... *Ibid.*

La raison ne peut donner les vérités propres au christianisme. — Ce que peut, pour les vérités de l'ordre naturel, la raison cultivée par le christianisme. — La France au dix-huitième siècle. — L'Angleterre. — L'Allemagne. — Ce que peut et ce qu'a produit le rationalisme de nos jours.

CHAP. II. — CE QUE PEUT LA RAISON A LA RECHERCHE DE LA FOI ET DE LA RÉVÉLATION..... 462

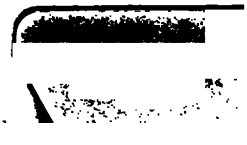
La foi et la révélation n'ont rien de contraire à la raison. — La raison peut et doit conduire à la certitude de la révéla-

tion. — Usage nécessaire de la raison pour arriver à la religion.

CHAP. III. — CE QUE PEUT LA RAISON QUI RECONNAIT LA RÉVÉLATION, SANS AUTRE RÈGLE DE CROYANCE. 477

Avantage que la révélation offre à la science et à la philosophie. — Danger pour la raison de laisser perdre un tel bienfait. — Moyens fournis au monde pour assurer ce bienfait : les patriarches, la synagogue, l'Eglise. — Si la raison peut être certaine de quelques vérités révélées sans une décision de l'Eglise. — Insuffisance de la raison pour connaître ce qui est révélé. — Résultats du libre examen protestant : Allemagne, France, Angleterre.

CHAP. IV. — CE QUE PEUT LA RAISON DU CATHOLIQUE SANS L'INTERVENTION DE L'ÉGLISE..... 508

Avantages que possède le philosophe catholique sur le rationaliste et sur le protestant. — Ce qu'il peut avant la décision de l'Eglise. — Chances d'erreur avant cette décision; chances particulières à la France. — Erreurs qu'elle a vues se produire. — Intervention du Pape et des conciles contre ces erreurs. — Quels sont les cas où l'Eglise a coutume d'intervenir; et avant qu'elle intervienne, quels sont les droits de la discussion.

FIN DE LA TABLE.